جنوری ۱۹۵۹ء تا جون ۱۹۵۹ء

مرتبہ

شاہ معین الدین احمد ندوی

مطبع معارف پریس اعظم گڈھ

فہرست مضمون نگارانِ معارف

جلد ۸۳

جنوری ۱۹۵۹ء تا جون ۱۹۵۹ء

(بہ ترتیب حروف تہجی)

فہرست مضامین معارف

جلد ۸۳

جنوری ۱۹۵۹ء تا جون ۱۹۵۹ء

(بہ ترتیب حروف تہجی)

رجسٹرڈ نمبر اے ۵۲۰ جنوری ۱۹۵۹ء

معارف

مجلس المصنفین دار المصنفین کا ماہوار علمی رسالہ

مرتبہ

شاہ معین الدین احمد ندوی

قیمت آٹھ روپے سالانہ

دفتر دار المصنفین اعظم گڈھ

آپ خواہ خریدنے والے ہوں یا بیچنے والے، آپ محسوس کریں گے کہ ناپ تول کے میٹرک نظام سے حساب کتاب بڑا آسان ہو گیا ہے۔

سارے ملک میں ناپ تول کے واحد نظام کی بدولت نہ صرف تجارت میں سہولت ہوگی بلکہ قومی وحدت میں بھی مدد ملے گی۔

یکم اکتوبر ۱۹۵۸ء سے میٹرک اوزان ملک کے بعض حصوں اور صوبوں کے منتخب علاقوں میں قانونی ہو گیا ہے۔ یہ تبدیلی رفتہ رفتہ دوسرے علاقوں میں بھی کر دی جائے گی۔

تجارتی باٹ مندرجہ ذیل اوزان کے ہیں								
لوہے کے باٹ			پیتل / کانسی کے باٹ					
			صرف سونا چاندی کے لیے		سونا چاندی اور دوسری اشیا کے لیے			
کیلوگرام		گرام	کیلوگرام		کیلوگرام	گرام		
۵۰	۵	۵۰۰	۲۰	۵	۱	۵۰۰	۵۰	۵
۲۰	۲	۲۰۰	۱۰	۲		۲۰۰	۲۰	۲
۱۰	۱	۱۰۰				۱۰۰	۱۰	۱
ایک کیلوگرام = ۱۰۰۰ گرام = ۸۶ تولے								

جاری کردہ بھارت سرکار

DA [illegible]

جلد ۸۳ ماہ جمادی الثانی ۱۳۷۸ھ مطابق جنوری ۱۹۵۹ء نمبر ۱

مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

شذرات

ہندوستان کے مسلمانوں پر یہ اعتراض بہت پرانا ہے کہ انھوں نے ہندوستانی کلچر، اس کی روایات اور اس کے پیروؤں کو نہیں اپنایا اور یہاں رہ کر بھی ان سے اجنبی رہے، یہ آواز اب بھی کبھی کبھی سنائی دیتی ہے جو نہ تو تمام تر صحیح ہے نہ یکسر غلط، اس پر تفصیلی بحث کی ان صفحات میں گنجایش نہیں ہے، اس لیے صرف اجمالی نگاہ ڈالی جاتی ہے، در اصل کلچر ایک مبہم اصطلاح ہے جس کے معنی و مفہوم کی صحیح تعیین و تحدید آج تک نہ ہو سکی، ہر شخص اپنے نقطۂ نظر کے مطابق اس کی تاویل کرتا ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ کلچر پورے نظام زندگی پر حاوی ہے جس سے اس کا کوئی پہلو بھی خارج نہیں ہے، اس بحث کو مختصر کرنے کے لیے اس کی دو موٹی تقسیمیں کی جا سکتی ہیں، ایک کلچر کا معنوی اور داخلی رخ، دوسرا ظاہری اور خارجی، داخلی رخ سے مراد کسی قوم و ملت کے وہ بنیادی عقائد و تصورات ہیں جن کی روح اس کے سارے نظام زندگی میں ساری رہتی ہے اور جس پر اس کی قومی و ملی خصوصیات، اس کی انفرادیت اور اس کے وجود کا مدار ہوتا ہے، اس لیے کوئی قوم بھی جو ایک اعلیٰ کلچر کی مالک ہو اس کو نہ بدل سکتی ہے اور نہ اس کے داخلی رخ میں کسی دوسرے کا اثر قبول کر سکتی ہے، اس کو وہی قومیں بدلتی ہیں جن کا کلچر اصلاح و تکمیل کا محتاج ہوتا ہے، اور جو قوم جس حد تک بھی دوسرے کلچروں کا اثر قبول کرے گی اس حد تک اس میں ضم ہو جائے گی اور اس کی اپنی خصوصیات ختم ہو جائیں گی، مسلمانوں کے کلچر کا مدار ان کے مذہب پر ہے جس کے بنیادی عقاید و تصورات ناقابل تغیر ہیں، اس کے علاوہ ان کا کلچر اتنا اعلیٰ اور مکمل ہے کہ اس سے دوسرے کلچروں کو روشنی ملی اور ان کی اصلاح ہوئی، اس لیے وہ قدرۃً بھی کسی دوسرے کلچر کا اثر قبول نہیں کر سکتے۔

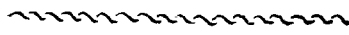
~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~

کلچر کا دوسرا رخ ظاہری یا خارجی ہے جس کو تہذیب و معاشرت کہا جاتا ہے، گو مسلمانوں کی زندگی کا کوئی شعبہ بھی مذہب کے دائرے سے خارج نہیں ہے لیکن تہذیب و معاشرت کے کچھ پہلوؤں کو مذہب سے کوئی بنیادی تعلق نہیں ہے، مثلاً رہنے سہنے کے طریقے، کھانے پینے اور ملنے جلنے کے آداب، لباس، ساز و سامان، علوم و فنون
~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~

وغیرہ، اس لیے ان میں دوسری تہذیبوں کا اثر قبول کیا جاتا ہے، اور یہ اثر پذیری بالکل فطری ہے، جب دو قومیں یا دو تہذیبیں آپس میں ملیں گی تو ان کا ایک دوسرے سے متاثر ہونا بالکل فطری ہے، خصوصاً ادنیٰ تہذیب اعلیٰ تہذیب کا اثر لازمی قبول کرے گی، اس لیے اسلام نے ایک خاص حد تک تہذیبی اخذ و استفادہ کی اجازت دی ہے، چنانچہ مسلمان بھی دوسری تہذیبوں سے متاثر ہوئے، مگر وہ ایک اعلیٰ ترین کلچر کے مالک تھے، اس لیے جن تہذیبوں کا اثر انھوں نے قبول کیا ان کو اپنے کلچر کے رنگ میں اتنا رنگ دیا کہ ان کی شکل اور ان کا مزاج بالکل بدل گیا

~~~~~~

مسلمانوں کا پہلا سابقہ اپنے زمانہ کی سب سے ترقی یافتہ رومی اور ایرانی دو تہذیبوں سے ہوا جو سادہ عربی تہذیب کے مقابلہ میں زیادہ مرصع اور پرکار تھیں، اس لیے مسلمان ان دونوں تہذیبوں سے متاثر ہوئے، مگر ان کو اپنے رنگ میں اس قدر رنگ دیا کہ وہ رومی اور ایرانی تہذیب کے بجائے اسلامی تہذیب کہلائیں، یہ اپنے دور کی سب سے زیادہ ترقی یافتہ تہذیب تھی، اس کا ایک مرکز اسپین تھا اور دوسرا عراق یا بغداد، اسپین کی اسلامی تہذیب صدیوں یورپ میں رائج رہی، اسی تہذیب کے بدولت یورپ میں علم و تہذیب کی روشنی پھیلی، اگر مغربی قومیں اسپین اور سسلی کی اسلامی تہذیب سے استفادہ نہ کرتیں تو آج تک وحشت و جہالت کی تاریکی میں پڑی رہتیں۔

~~~~~~

بغداد کی تہذیب ایرانی اور عربی تہذیب سے مل کر بنی تھی، مگر اس میں بھی اسلامی چھاپ اتنی نمایاں تھی کہ وہ آج تک اسلامی تہذیب کہلاتی ہے، یہ مشرق کی سب سے زیادہ ترقی یافتہ تہذیب تھی جو سارے وسط ایشیا میں رائج تھی، اسی تہذیب کو مسلمان اپنے ساتھ ہندوستان لائے، یہاں اس نے ہندوستانی تہذیب سے مل کر ایک نیا رنگ روپ اختیار کیا، اور وہ مشترک ہندوستانی تہذیب کہلائی، جو آج تک رائج ہے، اور پران جین بھارت کے احیا کے تخیل سے پہلے یہی تہذیب ہندوستان کی معیاری تہذیب سمجھی جاتی تھی، جو بلا تفریق مذہب و ملت ہندو مسلمانوں کے اعلیٰ اور شایستہ طبقوں میں صدیوں سے رائج تھی اور اب بھی رائج ہے اور اس کے حسن و نفاست کے جلوے آج بھی دیکھے جا سکتے ہیں، اس تہذیب میں اسلامی آب و رنگ کے ساتھ ہندوستانی اثرات اتنے نمایاں ہیں کہ ان کو ہر شخص پہچان سکتا ہے۔

درحقیقت علمی و تہذیبی اخذ و استفادہ مسلمانوں کی خاص خصوصیت رہی ہے، اور اس میں انکی جیسی وسیع القلبی اور رواداری کی مثال مشکل سے مل سکتی ہے، وہ جہاں بھی گئے مقامی تہذیبوں کے اچھے عناصر کو اسلامی تہذیب میں جذب کرکے ایک نئی مشترک تہذیب پیدا کردی اور ایرانی تہذیب کے بعد وہ سب سے زیادہ ہندوستانی تہذیب سے متاثر ہوئے جس کے اثر سے ان کی زندگی کا کوئی شعبہ بھی خالی نہیں ہے، اسی خصوصیت کی بنا پر مسلمانوں میں جو تہذیبی رنگارنگی نظر آتی ہے اس کی مثال کسی دوسری قوم میں نہیں مل سکتی، مگر اسی کے ساتھ انھوں نے اپنے کلچر کے داخلی رخ کو جس پر ان کی ملی خصوصیات اور ان کی انفرادیت کا دارومدار ہے ہر جگہ محفوظ رکھا بلکہ اس سے دوسری قوموں کو متاثر کیا، اسی لیے وہ کسی قوم میں ضم نہ ہو سکے اور تہذیبی بوقلمونی کے ساتھ انکی ملی اور کلچرل وحدت آج بھی قائم ہے، ان کے کلچر کے تحفظ اور دوسرے کلچروں میں ضم نہ ہونے کا ایک سبب یہ بھی ہو کہ وہ خود ایک ایسے کلچر کے حامل ہیں جس سے دوسرے کلچروں کو ہدایت و روشنی ملی اور انکی اصلاح ہوئی، اس لیے دوسرے کلچروں سے اثر پذیری کی ان کو ضرورت ہی نہ تھی، اسلیے وہ جہاں بھی گئے ان کا کلچر محفوظ رہا جس میں ہندوستان بھی شامل ہے۔

اس سے انکار نہیں کہ قدیم ہندوستان میں بھی بہت سے کمالات، علوم و فنون اور قابل استفادہ چیزیں تھیں، جن سے مسلمانوں نے پورا فائدہ اٹھایا اور ان سے اپنے تہذیبی ذخیرہ میں اضافہ کیا، مگر ہندوستان کے داخلی کلچر میں کوئی چیز ایسی نہ تھی جس کی ان کو ضرورت اور طلب ہوتی اور جس سے ان کے افکار و تصورات اور نظام زندگی میں کوئی انقلاب پیدا ہوتا یا اصلاح و ترقی ہوتی، اس کے مقابلہ میں مسلمانوں نے ہندوستان کو ایسی چیزیں دیں جن کی اس کو ضرورت تھی اور جس سے اس کے پرانے عقائد و تصورات اور نظام زندگی میں تغیر اور اپنے کلچر میں اصلاح و ترقی کا احساس پیدا ہوا، انھوں نے ہندوستان کو توحید خالص کے تصور سے آشنا کیا، انسانوں میں ادنی و اعلیٰ کی تفریق مٹا کر اخوت و مساوات کا سبق اور انسانی غلامی سے آزادی کا پیغام دیا اور انسانیت کی عظمت قائم کی، اوہام و خرافات کی زنجیروں سے آزاد کرکے حقیقت شناس بنایا اور اس قبیل کے بہت سے نئے خیالات دیے جس سے ہندوستان کے پرانے تصورات اور نظام زندگی میں انقلاب پیدا ہو گیا اور ان میں اپنی اصلاح و ترقی کا احساس پیدا ہوا، چنانچہ ہندوستان کی اکثر اصلاحی تحریکیں اسلام ہی کے اثر کا نتیجہ ہیں جس کا ہندو مفکرین و مصلحین کو بھی اعتراف ہے، ایسی حالت

ہیں مسلمان ہندوستان کے پرانے کلچر کا اثر قبول کر سکتے تھے۔

~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~

اس اعتراض کا دوسرا جزیہ ہے کہ مسلمانوں نے ہندوستان کی روایات اور یہاں کے ہیروؤں کو نہیں اپنایا، اس کا جواب بھی وہی ہے جو اوپر دیا جا چکا ہے کسی قوم کی روایات درحقیقت اس کی ملت اور کلچر کے داخلی رخ کا جزء ہوتی ہیں، اس لیے نہ صرف مسلمان بلکہ کوئی قوم بھی دوسری قوم کی روایات کو نہیں اپنا سکتی ورنہ اس کی ملی خصوصیات ختم اور اس کی تاریخ مسخ ہو جائے گی، رہا ہیروؤں کا مسئلہ تو مسلمانوں میں ان معنوں میں ہیرو پرستی ہی نہیں ہے جن معنوں میں دوسری قوموں خصوصاً ہندوستان میں پائی جاتی ہے کیونکہ اسلام نے شخصیت پرستی کی مخالفت کی ہے، البتہ مسلمان بڑی شخصیتوں اور اپنے محسنوں کا احترام اور انکی عظمت ضرور کرتے ہیں اور اس لحاظ سے مسلمانوں کا ہیرو وہی ہو سکتا ہے جس نے کوئی ایسا دینی و ملی کارنامہ انجام دیا ہو جس سے ملت اسلامیہ کو فائدہ پہنچا ہو اور ایسا شخص مسلمان ہی ہو سکتا ہے، اس زمانہ کے مسلمانوں نے جن دنیاوی سلاطین اور کشورکشاؤں کو اپنا ہیرو بنا لیا ہے وہ محض دوسری قوموں کی نقل و تقلید ہے، ورنہ کوئی مسلمان حکمراں جس نے دینی و ملی کارنامہ انجام نہ دیا ہو وہ مسلمانوں کا ہیرو نہیں ہو سکتا، ایسی حالت میں کسی غیر مسلم کے ہیرو ماننے کا کیا سوال، البتہ جن برگزیدہ شخصیتوں نے انسانیت کی کوئی خدمت کی ہے یا کوئی بڑا روحانی اور اخلاقی انقلاب پیدا کیا ہے مسلمان ان سب کا احترام کرتے ہیں اور اس میں مسلم یا غیر مسلم کی تخصیص نہیں۔

~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~

اس اعتراض کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ مسلمانوں نے ارسطو، افلاطون، سقراط و بقراط اور جالینوس، رستم، سہراب، افراسیاب وغیرہ دوسری قوموں کی شخصیتوں کو اپنایا، اور ان کو اپنی زبان اور اپنے لٹریچر میں جگہ دی لیکن ہندوستان کی کسی بڑی شخصیت کو اس طرح نہیں اپنایا، اس کا جواب خود اسی اعتراض میں پوشیدہ ہے، مذکورہ بالا شخصیتوں میں سے کوئی بھی مسلمان نہیں ہے، بلکہ ان کا زمانہ اسلام سے بھی صدیوں پہلے کا ہے، اور مسلمانوں سے ان کا کسی قسم کا رشتہ نہیں ہے، اس کے باوجود انھوں نے ان کو اپنی زبان اور اپنے لٹریچر میں جگہ دی اور ان کا نام تعریف و تحسین کے موقع پر لیتے ہیں، اس سے اتنا تو بہرحال ثابت ہو گیا کہ مسلمان نسلی و وطنی اور مذہبی اختلاف کی بنا پر کسی قوم سے کوئی تعصب نہیں رکھتے اور ہر قوم کے اصحاب کمال کی قدر کرتے ہیں۔

درحقیقت مختلف ملکوں اور قوموں میں کچھ شخصیتیں اپنے اوصاف و کمالات کی بنا پر بین الاقوامی شہرت حاصل کر لیتی ہیں، اور ان اوصاف کے لیے ان کا نام ضرب المثل ہو جاتا ہے۔ مثلاً حکمت و دانائی میں ارسطو، کشورکشائی میں سکندر، بہادری میں رستم، عدل و انصاف میں نوشیرواں، سخاوت میں حاتم، ایسی شخصیتیں کسی قوم کی ملک نہیں ہوتیں، بلکہ بین الاقوامی بن جاتی ہیں۔ اسی حیثیت سے ان کا نام مسلمانوں میں رائج ہوا، دوسرا سبب یہ ہے کہ مسلمان، حکماے یونان کے فلسفہ اور علوم کے ناقل اور محافظ تھے، اگر انھوں نے ان کو محفوظ نہ رکھا ہوتا تو آج ان کا وجود نہ ہوتا، اسلیے انکی زبان میں انکا نام رائج ہونا بالکل قدرتی ہے، ایران کی شخصیتوں کی شہرت ان کے ہم قوم سلاطین اور فارسی زبان کے ذریعہ ٹھیک اسی طرح ہوئی جس طرح انگریزی زبان اور انگریزوں کی حکومت کے ذریعہ انگلستان بلکہ یورپ کے اہل کمال کا نام ہندوستان میں رائج ہوا، اور مذکورۂ بالا ناموں میں سے کوئی نام بھی اسلام کی راہ سے نہیں آیا۔

پھر بھی اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ کسی حیثیت سے بھی سہی آخر ہندوستان کی اہم شخصیتوں کی شہرت مسلمانوں میں کیوں نہیں ہوئی، تو اسکا جواب خود معترضین کو سوچنا چاہیے یہ تو نہیں کہا جا سکتا کہ ہندوستان میں کوئی بڑی شخصیت پیدا نہیں ہوئی لیکن یہ واقعہ ہے کہ ہندوؤں کی علٰحدگی پسندگی اور دوسری قوموں سے چھوت کی بنا پر ان کے اوتاروں اور قدیم مصلحین کے علاوہ کسی اور صاحب کمال نے کوئی بین الاقوامی شہرت حاصل نہیں کی۔ پرانی ہندو سوسائٹی اپنے اوپر غیر قوموں کا سایہ بھی نہ پڑنے دیتی تھی، برہمنوں نے یہاں کے علوم اور علمی زبان سنسکرت کو اپنی ملک بنا رکھا تھا، بیرونی اقوام کا کیا ذکر ہے، اپنے علاوہ خود ہندوؤں کے دوسرے طبقوں پر علم و تعلیم کے دروازے بند کر رکھے تھے، جس کی تفصیل البیرونی سے معلوم ہو سکتی ہے، یہ قدغن تو مسلمانوں کے اثر سے ختم ہوئی اور دوسری قوموں کو ہندوستانی علوم سے واقفیت اور ان کی تحصیل کا موقع ملا، مسلمانوں کا یہ احسان بھی کم نہیں ہے کہ سب سے پہلے انہی نے ان کی اہم کتابوں کا ترجمہ اور ان کے علوم کو دنیا سے روشناس کیا، ایسی حالت میں اگر ہندوستان کی قدیم شخصیتوں کی شہرت دوسری قوموں میں نہ ہو سکی تو اس کی ذمہ داری خود ہندوؤں کے سر ہے۔

مقالات

پاکستان کا ایک محقق لغوی اور نامور محدّث

حسن بن محمد الصّغانی اللاہوری

از
مولانا محمد عبدالحلیم چشتی فاضل دیوبند

امام حسن صغانی لاہوری کی شخصیت محتاج تعارف نہیں، لیکن ان کے حالات زندگی اس قدر کم معلوم ہیں کہ تشنگان ذوق کے لب بھی تر نہیں ہو سکتے۔ اس پایہ کا محقق لغوی، ادیب، شاعر، مورخ و فقیہ، محدث و نساب، سیاست داں اور سیاح اگر کہیں مصر یا اندلس میں پیدا ہوتا تو اس کثرت سے اس کی سوانح عمریاں لکھی جاتیں کہ اس کی تصویر کا ایک ایک خد و خال آنکھوں کے سامنے آجاتا لیکن افسوس اور سخت افسوس ہے کہ ایسے شخص کے حالات بھی ارباب تذکرہ بیس پچیس سطروں سے زیادہ لکھنا گوارا نہیں کرتے، ہمارے تذکرہ نویسوں نے جو کچھ لکھا ہے وہ سب جمع کر دیا جائے تب بھی ان کی زندگی کا کوئی پہلو نمایاں ہو کر نظر نہیں آتا، جس قدر تذکرے ہیں، سب ایک دوسرے سے ماخوذ ہیں اور وہی چند واقعات ہیں جن کو بہ اختلاف الفاظ سب نقل کرتے آئے ہیں۔

شمس الدین الذہبی المتوفی ۷۴۸ھ نے تاریخ الاسلام میں صغانی کا جو تذکرہ لکھا ہے

عموماً وہی تذکرہ نویسوں کی معلومات کا ماخذ رہا ہے، ابتدائی حالات چونکہ انھوں نے کچھ بہم نہیں پہنچائے، یہی وجہ ہے کہ تمام تذکرے اس باب میں یکسر خاموش ہیں،

علامہ ذہبی سے پہلے ان کے استاذ اور نامور حافظ الحدیث شرف الدین ابو محمد عبدالمومن الدمیاطی المتوفی ۷۰۵ھ نے اپنے استاد حسن صغانی کی لائف لکھی تھی جس کا تذکرہ شمس الدین السخاوی المتوفی ۹۰۲ھ نے الجواہر والدرر فی ترجمۃ شیخ الاسلام ابن حجر میں کیا ہے، مگر ہمیں اس کا پتہ مشہور مستشرق روزنتھال (Rosenthal) کی کتاب A History of Muslim Historiography سے چلا، جب یہ کتاب ۱۹۵۲ء میں لندن سے شائع ہو کر پاکستان آئی تو ہماری نظر سے بھی گذری، ہم نے مستشرق موصوف کو خط لکھا کہ ہم صغانی کی سوانح حیات پر کام کر رہے ہیں، اگر آپ کو اس نسخہ کا کہیں پتہ چلا ہو تو ہمیں مطلع فرمائیں، موصوف نے لکھا

مع الاسف لا توجد نسخة من اخبار الصغانی فی مکاتب الشرق والغرب فیما اظن وعسی ان توجد نسخة منها فی المستقبل

ہمیں اس کا اب تک سراغ نہیں مل سکا، امام حسن صغانی کی تصانیف میں جا بجا واقعات کے جو اشارے ملے ہیں اور ایک ایک نکتہ کا سراغ لگا کر جو سرمایہ ہاتھ آیا ہے وہ نذر احباب ہے۔

حسن نام، ابو الفضائل[1] کنیت اور رضی الدین لقب تھا، سلسلۂ نسب یہ ہے:

---

[1] صغانی کے تذکرہ نگاروں میں سے اسماعیل پاشا نے ہدیۃ العارفین (طبع استنبول ۱۹۵۱ء ج ۱ کالم نمبر ۲۸۱) میں ابو الفضائل کے بجائے ابو العباس کنیت ذکر کی ہے، جو صحیح نہیں، ابو العباس جن کی کنیت ہے ان کا نام فضل بن عباس بن یحییٰ بن الحسین الصاغانی ہے جو خطیب بغدادی کے استاد اور نہایت بلند پایہ محدث تھے۔ فن حدیث وغیرہ میں متعدد تالیفات انکی یادگار ہیں۔

حسن بن محمد بن الحسن بن حیدر بن علی[1] بن اسماعیل القرشی العدوی العمری الحنفی الصغانی اللاہوری، ابن ابی الوفا نے الجواہر المضیہ میں تصریح کی ہے کہ آپ نسباً فاروقی تھے، اسی نسبت سے العمری لکھتے تھے[2]۔

---

[1] ارباب تذکرہ میں سے ابن الفوطی البغدادی شمس الدین الذہبی، قاسم بن قطلوبغا الحنفی، جلال الدین السیوطی، ابن شاکر الکتبی، مورخ کفوی، ابو رافع محمد السلمی، ابن العماد الحنبلی، ابن تغری بردی، سید مرتضیٰ زبیدی، محمد باقر الخوانساری، آزاد بلگرامی، مولانا عبدالحیٔ فرنگی محلی اور حکیم عبدالحیٔ لکھنوی نے صغانی کا سلسلۂ نسب اتنا ہی لکھا ہے یاقوت حموی، نواب صدیق حسن خاں قنوجی اور مولوی رحمان علی نے اور بھی اختصار و اجمال سے کام لیا ہے۔ لیکن محدث عبدالقادر القرشی الحنفی المتوفی ۷۷۵ھ نے الجواہر المضیہ (طبع حیدرآباد دکن ۱۳۳۲ھ، ج ۱ ص ۲۰۱) میں اور ڈاکٹر ہفنر (Haffner) نے کتاب الاضداد (طبع بیروت ۱۹۱۲ء) کے مقدمہ میں علی کے بعد اسماعیل کے نام کا بھی اضافہ کیا ہے۔

صغانی کی مشہور کتاب الاضداد کا ایک قلمی نسخہ کتب خانہ پیر جھنڈا، سندھ (ضیاء الدین مرحوم) میں ہماری نظر سے گذرا ہے، یہ نسخہ غالباً دسویں صدی ہجری سے قبل کا لکھا ہوا ہے، اس کے سرورق پر امام صغانی کا نہایت مختصر تذکرہ بھی منقول ہے، اس میں بھی موصوف کا سلسلۂ نسب اتنا ہی مذکور ہے جس کے الفاظ یہ ہیں

کتاب الاضداد من تالیف الشیخ الامام العلامۃ الفقیہ المحدث اللغوی ابی الفضائل الحسن بن محمد بن الحسن بن حیدر بن علی بن اسمٰعیل القرشی العدوی الخ

خود امام صغانی نے بھی العباب کے مقدمہ میں اپنا سلسلۂ نسب اس سے زیادہ نقل نہیں کیا ہے، لکھتے ہیں:

قال الملتجی الی حرم اللہ تعالیٰ الحسن بن محمد بن الحسن بن حیدر بن علی بن اسمٰعیل العمری ثم الصغانی الخ

العباب الزاخر کا مقدمہ ہمارے کرم فرما ہندوستان اور پاکستان کے نہایت نامور محقق لغوی اور ادیب مولانا عبدالعزیز صاحب میمنی نے استنبول کے کتبخانہ سے نقل کیا تھا، اسکی نقل ہم نے بھی موصوف سے حاصل کی ہے جس کے ہم نہایت ممنون ہیں۔

[2] ملاحظہ ہو الجواہر المضیہ فی طبقات الحنفیہ، طبع حیدرآباد دکن ۱۳۳۲ھ ج ۱ ص ۲۰۱

الصغانی۔ صغانیان کی طرف نسبت ہے۔ اہل عرب دریائے وخش (جسے اب سرخ آب کہتے ہیں) کے مغربی اور دریائے جیحون کے جنوبی علاقہ کو صغانیان کہتے ہیں۔ یہی علاقہ جسے اہل عجم چغانیان کے نام سے پکارتے ہیں، اس علاقہ کے مشرقی حصہ کو قبا ذیان بولتے ہیں، صغانیان وہ شہر ہے جسے اب سر آسیا کہتے ہیں، یہ دریائے صغانیان کے بالائی حصہ پر واقع ہے۔

مجدالدین فیروز آبادی جو صغانی کے بدو واسطہ شاگرد ہیں، القاموس المحیط (مادہ صغن) میں لکھتے ہیں:

> صغانیاں ماوراء النہر میں ایک بڑا ملک تھا، اس کی طرف امام لغت الحسن بن محمد بن الحسن صاحب التصانیف منسوب ہیں، اس کی طرف نسبت میں صغانی اور صاغانی دونوں طرح بولتے ہیں۔

سید مرتضی زبیدی، تاج العروس شرح القاموس میں تحریر فرماتے ہیں:

> میں نے العباب اور التکملہ میں امام صغانی کے قلم سے لکھا ہوا دیکھا ہے، وہ اپنی نسبت ہر جگہ یہی لکھتے ہیں "یقول محمد بن الحسن الصغانی" بلا الف نہ کہ بالالف (تعجب ہے کہ امام صغانی کا نام حسن بن محمد بن الحسن ہے، پھر وہ محمد بن الحسن کیونکر لکھ سکتے تھے، معلوم ہوتا ہے سید مرتضی زبیدی سے نقل میں حسن کا لفظ رہ گیا ہے، یا تقدم وتاخر ہوگیا ہے) صاحب القاموس کے کلام سے ثابت ہوتا ہے کہ نسبت میں صغانی اور صاغانی دونوں طرح جائز ہے جس کی طرف نسبت ہے وہ جگہ ایک ہی ہے، اور اسی پر میرا عمل ہے، چنانچہ میں کبھی قال الصغانی اور کبھی قال الصاغانی لکھتا ہوں۔"

سنٹرل اسلامک ریسرچ انسٹیٹیوٹ (کراچی) کے کتب خانہ میں حسن صغانی کی کتاب مجمع البحرین کا جو روٹوگراف (Rotograph) ہمارے مطالعہ سے گذرا ہے۔

اس میں مادہ صغن کے تحت صغانی رقمطراز ہیں:

صغن اهمله الجوهري والصغانة مثال سحابة من الملاهي معروفة وهي معربة چغانه ومحمد بن اسحق الصغاني من ثقاة المحدثين وغيره من الصغانيين منسوبون الى بلد يسمى چغانيان بما وراء النهر كثير الخير مخصب في كل دار من دورهم ماء جار قال البشاري به ستة عشر الف قرية فا بدالت الجيم صادا كقولهم الجص واصله كج والصنج واصله جنك

لفظ صغن کو جوہری نے صحاح میں چھوڑ دیا ہے، صغانہ بروزن سحابہ، یہ آلات سرود میں سے ایک مشہور آلہ ہے، صغانہ چغانہ کا معرب ہے، اور ثقاۃ محدثین میں سے محمد بن اسحق الصغانی وغیرہ صغانیان کے باشندے ہیں اور اسی شہر کی طرف منسوب ہیں جو ماوراء النہر میں چغانیان کے نام سے پکارا جاتا ہے، یہ نہایت سرسبز و شاداب مقام ہے، یہاں ہر گھر میں چشمہ بہتا ہے، بشاری کا بیان ہے یہاں چھوٹی چھوٹی سولہ ہزار بستیاں تھیں، چغانیان میں جیم کو صاد سے بدلا گیا ہے، جیسے اہل عرب کے قول جص میں کہ اسکی اصل کچ تھی اور صنج میں کہ اسکی اصل چنگ تھی،

صغانی کے اس جملہ "محمد بن اسحق الصغانی من ثقاۃ المحدثین وغیرہ من الصغانیین منسوبون الی بلد یسمی چغانیان" سے ثابت ہوتا ہے کہ موصوف کا آبائی وطن چغانیان تھا۔

فابدالت الجیم صادا سے صغانی نے اس قاعدہ کو بتایا ہے کہ اہل عرب کاف فارسی کو

جیم سے اور جیم فارسی کو صاد سے بدلتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ ہر وہ کلمہ جس میں صاد اور جیم جمع ہو جائیں، وہ معرب ہوتا ہے، کیونکہ صاد اور جیم عربی الاصل کلمہ میں جمع نہیں ہوتے ہیں۔

مذکورۂ بالا بیان سے پتہ چلتا ہے کہ چغانہ اور چنگ بھی چغانیوں کی ایجاد ہے،

سنہ ولادت حسن صغانی کے سنہ ولادت میں اختلاف ہے، شمس الدین الذہبی المتوفی ۷۴۸ھ تاریخ الاسلام میں رقمطراز ہیں:

ولد بمدینة لوهور فی عاشر صفر سنة سبع وسبعین وخمس مائة[1]	صغانی دس صفر ۵۷۷ھ کو شہر لاہور میں پیدا ہوئے تھے۔

عبد القادر القرشی نے الجواہر المضیۃ[2] میں یہی سال ولادت نقل کیا ہے، مگر یوم ولادت روز چہارشنبہ بتایا ہے، الاعلام الاخیار میں مورخ کفوی نے تاریخ پیدایش ۱۰ صفر کے بجائے ۱۵ صفر قرار دی ہے[3]۔

یہی سال ولادت ابن شاکر الکتبی، ابو رافع السلامی، طاش کبری زادہ، سیوطی، کفوی، آزاد بلگرامی، سید صدیق حسن خاں قنوجی، مولانا عبد الحی فرنگی محلی، الخوانساری، ڈاکٹر ہنفر وغیرہ نے نقل کیا ہے، مگر ان سب نے حوالہ شمس الدین الذہبی کا دیا ہے، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اس

---

[1] ملاحظہ ہو تاریخ الاسلام، ترجمہ حسن بن محمد الصغانی، اس کا قلمی نسخہ کتب خانہ رامپور میں موجود ہے، ہمارے کرم فرما جناب امتیاز علی صاحب عرشی نے اس کی نقل ہمیں بھیجی ہے، جس کے ہم بہت ممنون ہیں [2] الجواہر المضیۃ ج ۱ ص ۲۰۱ [3] الاعلام الاخیار من فقہاء مذہب النعمان المختار از مورخ محمود بن سلیمان کفوی، ترجمہ حسن بن محمد الصغانی، یہ کتاب دو جلدوں میں ہے، اس کا ایک مخطوطہ ٹونک کے کتب خانہ میں ہے، ہمارے دوست محمد عمران خاں نے اسی کتاب سے صغانی کا ترجمہ نقل کر کے ہمیں بھیجا ہے جس کے ہم بہت ممنون ہیں۔

بارے میں ناقلین کی معلومات کا تمامتر دارومدار علامہ ذہبیؒ کے بیان پر ہے، اسنر مل اسلامک ریسرچ انسٹیوٹ کراچی کے کتب خانہ میں صغانی کی کتاب مجمع البحرین کا جو فوٹو گراف ہمارے مطالعہ سے گذرا ہے، اس کے سرورق پر صغانی کا تذکرہ بھی موجود ہے، اس میں بھی صغانی کا سال ولادت یہی منقول ہے،

ارباب تذکرہ نے بالاتفاق سال وفات ۶۵۰ھ نقل کیا ہے، اس حساب سے موصوف کی عمر پچھتر سال قرار پاتی ہے۔

ہمیں جمہور مورخین کے اس بیان سے اتفاق نہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ خود صغانی نے اپنے قیام غزنہ ۵۸۰ھ کا ایک نہایت علمی واقعہ اپنے والد کی زبانی نقل کیا ہے، جمہور مورخین کے قول پر اس وقت صغانی کی عمر مشکل سے تین سال کی ہوتی ہے، تین برس کا بچہ جو اچھی طرح سے بول بھی نہیں سکتا، وہ عربی ادب کی بلند پایہ کتاب حماسہ کو کیا سمجھ سکتا ہے، اور اس کے اشعار کو کیونکر یاد رکھ سکتا ہے، یہ واقعہ خود صغانی کی زبانی سننے کے لائق ہے، موصوف العباب میں رقمطراز ہیں:

سمعت والدی المرحوم بغزنة	میں نے ۵۸۰ھ میں غزنہ میں اپنے
فی شهور سنة ثمانین وخمسمائة	والد مرحوم سے سنا تھا، وہ فرماتے
یقول کنت اقرأ کتاب الحماسة	تھے کہ جس زمانہ میں اپنے استاد کی ابوتمام
ﻟﺄبی تمام علی شیخی بغزنة	کا حماسہ پڑھتا تھا، مجھے یاد ہے کہ
ففسر لی هذا البیت:	انھوں نے اس شعر:
بیض مفارقنا تغلی مراجلنا	ہمارے سر کے بال مشک کے استعمال کی وجہ سے سفید ہوگئے، ہماری دیگیں (مہمانوں) کیلئے جوش کھا رہی ہیں
نأسوا باموالنا آثار ایدینا	ہمارے ہاتھوں کے زخموں کا علاج ہم اپنے اموال سے کرتے ہیں یعنی ہم سزا میں دیت دیتے ہیں ہم سے قصاص [illegible]

واوّل لی قوله بیض مفارقنا مائتی تاویل فاستغربت ذالك حتی وجدت الکتاب الذی یبین فیه هذه الوجوه ببغداد فی حدود سنة اربعین و ستمائة والحمد لله علی نعمته[1]

کا مطلب بتایا، پھر شاعر کے اس قول بیض مفارقنا کی دو سو تاویلیں بیان کیں، مجھے بڑی حیرت ہوئی کہ کہیں اتنے سے جملہ کی دو سو تاویلیں کی جا سکتی ہیں، تا آنکہ مجھے ۶۴۰ھ میں بغداد میں وہ کتاب مل گئی جس میں اس کے یہ وجوہ مذکور تھے الحمد للہ علی احسانہ

صغانیؒ کے اس بیان سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ واقعہ سن شعور کا ہے، لہذا سال ولادت ۵۷۷ھ ہرگز صحیح قرار نہیں دیا جا سکتا۔

مولانا سید عبد الحیٔ لکھنوی نزہۃ الخواطر میں لکھتے ہیں۔

ولد بمدینة لاهور فی خامس عشر من صفر سنة سبع و خمسین وخمسمائة فی ایام خسرو ملك بن خسرو شاه الغزنوی[2]

صغانی خسرو ملک بن خسرو شاہ غزنوی کے عہد حکومت میں ۱۰ صفر ۵۵۷ھ کو لاہور میں پیدا ہوئے تھے۔

مولانا عبد الحیٔ لکھنوی نے ماخذ کا اگرچہ حوالہ نہیں دیا ہے، مگر ہمارا خیال ہے کہ ان کا یہ بیان مشارق الانوار کے اس نسخہ سے منقول ہے جو ۱۳۲۹ھ میں استنبول سے شائع ہوا تھا، اس کے سرورق پر ترکی زبان میں ان کا جو تذکرہ شائع ہوا ہے، اس میں یہی سال ولادت مذکور ہے مگر اس کے بھی اصل ماخذ کا کچھ پتہ نہیں، لہذا اس پر بھی اعتماد نہیں کیا جا سکتا۔

---

[1] ملاحظہ ہو العباب بحوالہ تاج العروس بادہ، ب، ی، ص [2] نزہۃ الخواطر ج ۱ ص ۱۳۷

سید مرتضیٰ زبیدی نے تاج العروس میں شمس الدین الذہبی کے حوالہ سے صغانی کا سال ولادت ۵۵ھ نقل کیا ہے[1] جس سے ثابت ہوتا ہے کہ سید مرتضیٰ زبیدی کے پیش نظر تاریخ الاسلام کا جو نسخہ تھا اس میں یہی سال ولادت مذکور تھا، سید مرتضیٰ زبیدی نے چونکہ سالِ ولادت ہندسوں میں نقل کیا ہے، حروف میں ضبط نہیں کیا، اس لیے احتمال ہے کہ اصل میں وہ ۵۷۵ھ ہو جو معمولی تغیر سے ۵۵۵ھ بن گیا ہو، تاج العروس میں اکثر ایسا ہوا ہے، مگر یہاں کچھ قرائن ایسے موجود ہیں جن سے بصراحت معلوم ہوتا ہے کہ جو سال ولادت سید مرتضیٰ زبیدی نے نقل کیا ہے، وہی صحیح ہے،

کمال الدین الدمیری المتوفی ۸۰۸ھ حیوۃ الحیوان میں لفظ حصور کے تحت العباب سے ناقل ہیں:

الحصور الناقة الضيقة الاحليل والحصور من الرجال الذى لا يقرب النساء (فائدة اجنبية) ذكرها الصاغانى فى العباب قال سألنى والدى تغمده الله تعالىٰ برحمته واسكنه بحبوحة جنته بغزنة قبل سنة تسعين وخمس مائة وانا اذ ذاك

حصور وہ اونٹنی ہے جس کا احلیل نہایت تنگ ہو اور حصور وہ مرد بھی ہے جو مردمی کے باوجود عورت کے پاس نہ پھٹکے، ایک غیر متعلق فائدہ، صغانی نے العباب میں لکھا ہے کہ میرے والد نے اللہ تعالیٰ کی رحمت ہمیشہ ان پر سایہ فگن رہے اور اپنی جنت کے وسط میں ان کو جگہ دے، غزنہ میں ۵۹۰ھ سے قبل جب کہ میں نہایت خوشحال زندگی کے دور میں شباب کی

---

[1] ملاحظہ ہو تاج العروس مادہ ص، غ، ن

واوّل لی قولہ بعض مفارقنا	کا مطلب بتایا، پھر شاعر کے اس قول بعض
ماثتی تاویل فاستغربت	مفارقنا کی دو سو تاویلیں بیان کیں. مجھے
ذالک حتی وجدت الکتاب	بڑی حیرت ہوئی کہ کہیں اتنے سے جملہ کی
الذی یبین فیہ ھذہ الوجوہ	دو سو تاویلیں کی جا سکتی ہیں، تا آنکہ مجھے
ببغداد فی حدود سنۃ	۶۴۰ھ میں بغداد میں وہ کتاب مل گئی
اربعین و ستمائۃ والحمد	جس میں اس کے یہ وجوہ مذکور تھے
للہ علی نعمہ[1]	الحمد للہ علی احسانہ

صغانیؒ کے اس بیان سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ واقعہ سن شعور کا ہے. لہذا سال ولادت ۵۷۷ھ ہرگز صحیح قرار نہیں دیا جا سکتا.

مولانا سید عبد الحئی لکھنوی نزہۃ الخواطر میں لکھتے ہیں.

ولد بمدینۃ لاھور فی خامس	صغانی خسرو ملک بن خسرو شاہ غزنوی
عشر من صفر سنۃ سبع و خمسین	کے عہد حکومت میں ۱۵ ار صفر
وخمسمائۃ فی ایام خسرو ملک	۵۵۷ھ کو لاہور میں پیدا
بن خسرو شاہ الغزنوی[2]	ہوئے تھے.

مولانا عبد الحئی لکھنوی نے ماخذ کا اگرچہ حوالہ نہیں دیا ہے، مگر ہمارا خیال ہے کہ ان کا یہ بیان مشارق الانوار کے اس نسخہ سے منقول ہے جو ۱۳۲۹ھ میں استنبول سے شائع ہوا تھا، اس کے سر ورق پر ترکی زبان میں ان کا جو تذکرہ شائع ہوا ہے. اس میں یہی سال ولادت مذکور ہے مگر اس کے بھی اصل ماخذ کا کچھ پتہ نہیں، لہذا اس پر بھی اعتماد نہیں کیا جا سکتا.

---

[1] ملاحظہ ہو العباب بحوالہ تاج العروس بادہ، ب.ی، ص ۵ [2] نزہۃ الخواطر ج ۱ ص ۱۳۷

سید مرتضیٰ زبیدی نے تاج العروس میں شمس الدین الذہبی کے حوالہ سے صغانی کا سال ولادت ۵۵۵ھ نقل کیا ہے[1] جس سے ثابت ہوتا ہے کہ سید مرتضیٰ زبیدی کے پیش نظر تاریخ الاسلام کا جو نسخہ تھا اس میں یہی سال ولادت مذکور تھا، سید مرتضیٰ زبیدی نے چونکہ سالِ ولادت ہندسوں میں نقل کیا ہے، حروف میں ضبط نہیں کیا، اس لیے احتمال ہے کہ اصل میں وہ ۵۷۵ھ ہو جو ادنی تغیر سے ۵۵۵ھ بن گیا ہو، تاج العروس میں اکثر ایسا ہوا ہے، مگر یہاں کچھ قرائن ایسے موجود ہیں جن سے بصراحت معلوم ہوتا ہے کہ جو سال ولادت سید مرتضیٰ زبیدی نے نقل کیا ہے، وہی صحیح ہے،

کمال الدین الدمیری المتوفی ۸۰۸ھ حیوٰۃ الحیوان میں لفظ حصور کے تحت العباب سے ناقل ہیں:

الحصور الناقة الضيقة	حصور وہ اونٹنی ہے جس کا حلیل نہایت
الاحليل والحصور من الرجال	تنگ ہو اور حصور وہ مرد بھی ہے جو مردمی
الذی لا یقرب النساء (فائدة	کے باوجود عورت کے پاس نہ پھٹکے، ایک
اجنبية) ذكرها الصاغانی	غیر متعلق فائدہ، صغانی نے العباب میں
فی العباب قال سألنی والدی	لکھا ہے کہ میرے والد نے اللہ تعالی کی
تغمدہ اللہ تعالی برحمته	رحمت ہمیشہ ان پر سایہ فگن رہے اور اپنی
واسکنه بحبوحة جنته	جنت کے وسط میں ان کو جگہ دے، غزنہ
بغزنة قبل سنة تسعين	میں ۵۹۰ھ سے قبل جب کہ میں نہایت
وخمس مائة وانا اذ ذاك	خوشحال زندگی کے دور میں شباب کی

---

[1] ملاحظہ ہو تاج العروس مادہ ص ، غ ، ن

واوّل لی قولہ بعض مفارقنا	کا مطلب بتایا، پھر شاعر کے اس قول بعض
ماثتی تاویل فاستغربت	مفارقنا کی دو سو تاویلیں بیان کیں۔ مجھے
ذالک حتی وجدت الکتاب	بڑی حیرت ہوئی کہ کہیں اتنے سے جملہ کی
الذی یبین فیہ ہذہ الوجوہ	دو سو تاویلیں کی جا سکتی ہیں، تا آنکہ مجھے
ببغداد فی حدود سنۃ	۶۷۰ھ میں بغداد میں وہ کتاب مل گئی
اربعین و ستمائۃ والحمد	جس میں اس کے یہ وجوہ مذکور تھے
للّٰہ علی نعمہ[1]	الحمد للّٰہ علی احسانہ

صغانیؒ کے اس بیان سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ واقعہ سن شعور کا ہے۔ لہٰذا سال ولادت ۵۵۰ھ ہرگز صحیح قرار نہیں دیا جا سکتا۔

مولانا سید عبد الحیٔ لکھنوی نزہتہ الخواطر میں لکھتے ہیں۔

ولد بمدینۃ لاہور فی خامس	صغانی خسرو ملک بن خسرو شاہ غزنوی
عشر من صفر سنۃ سبع وخمسین	کے عہد حکومت میں ۱۵ ر صفر
وخمسمائۃ فی ایام خسرو ملک	۵۵۷ھ کو لاہور میں پیدا
بن خسرو شاہ الغزنوی[2]	ہوئے تھے۔

مولانا عبد الحیٔ لکھنوی نے ماخذ کا اگرچہ حوالہ نہیں دیا ہے، مگر ہمارا خیال ہے کہ ان کا یہ بیان مشارق الانوار کے اس نسخہ سے منقول ہے جو ۱۳۲۹ھ میں استنبول سے شائع ہوا، اس کے سرورق پر ترکی زبان میں ان کا جو تذکرہ شائع ہوا ہے، اس میں یہی سال ولادت مذکور ہے، مگر اس کے بھی اصل ماخذ کا کچھ پتہ نہیں، لہٰذا اس پر بھی اعتماد نہیں کیا جا سکتا۔

---

[1] ملاحظہ ہو العباب بحوالہ تاج العروس بادہ، ب، ی، ص ۵۰ [2] نزہتہ الخواطر ج ۱ ص ۱۳۷

سید مرتضیٰ زبیدی نے تاج العروس میں شمس الدین الذہبی کے حوالہ سے صغانی کا سال ولادت ۵۵۵ھ نقل کیا ہے[1] جس سے ثابت ہوتا ہے کہ سید مرتضیٰ زبیدی کے پیش نظر تاریخ الاسلام کا جو نسخہ تھا اس میں یہی سال ولادت مذکور تھا، سید مرتضیٰ زبیدی نے چونکہ سالِ ولادت ہندسوں میں نقل کیا ہے، حروف میں ضبط نہیں کیا، اس لیے احتمال ہے کہ اصل میں وہ ۵۷۵ھ ہو جو ادنیٰ تغیر سے ۵۵۵ھ بن گیا ہو، تاج العروس میں اکثر ایسا ہوا ہے، مگر یہاں کچھ قرائن ایسے موجود ہیں جن سے بصراحت معلوم ہوتا ہے کہ جو سال ولادت سید مرتضیٰ زبیدی نے نقل کیا ہے، وہی صحیح ہے،

کمال الدین الدمیری المتوفی ۸۰۸ھ حیوۃ الحیوان میں لفظ حصور کے تحت العباب سے ناقل ہیں:

الحصور الناقة الضيقة	حصور وہ اونٹنی ہے جس کا احلیل بہت
الاحليل والحصور من الرجال	تنگ ہو اور حصور وہ مرد بھی ہے جو مردمی
الذى لا يقرب النساء (فائدة	کے باوجود عورت کے پاس نہ پھٹکے، ایک
اجنبية) ذكرها الصاغانى	غیر متعلق فائدہ، صغانی نے العباب میں
فى العباب قال سألنى والدى	لکھا ہے کہ میرے والد نے اللہ تعالیٰ کی
تغمده الله تعالى برحمته	رحمت ہمیشہ ان پر سایہ فگن رہے اور ابھی
واسكنه بحبوحة جنته	جنت کے وسط میں ان کو جگہ دے، غزنہ
بغزنة قبل سنة تسعين	میں ۵۹۰ھ سے قبل جب کہ میں نہایت
وخمس مائة وانا اذ ذاك	خوشحال زندگی کے دور میں شباب کی

---

[1] ملاحظہ ہو تاج العروس مادہ ص، غ، ن

اسحب مطارف الشباب في	چادر گھسیٹ رہا تھا، وہ مجھے تابناک فوائد سے
رغد العيش اللباب دهو يفيد	بہرہ اندوز ہونے کا موقعہ دیتے اور یکتا
غرر الفوائد ويزرقني درر	موتیوں سے مالا مال فرماتے رہتے تھے،
الفرائد وكان رحمة الله	میرے والد ماجد رحمۃ اللہ علیہ فضائل کا ابر باراں
ريان من الفضائل ظعا نا	اور رذائل سے کوسوں دور تھے، مجھ سے
عن الرذائل عن معنى قولهم	اہل عرب کے اس قول قد اثر حصیر الحصیر
قد اثر حصير الحصير في حصير	فی حصیر الحصیر کے معنی پوچھے، مجھے اسکے
الحصير فالمراد ما قول	معنی معلوم نہ تھے، انھوں نے بتایا، پہلا حصیر
فقال الحصير الاول البارية	بوریہ کے معنی میں ہے، دوسرا بمعنی قید خانہ ہے
والثاني السجن والثالث	اور تیسرے کے معنی پہلو کے ہیں اور چوتھا بادشاہ
الجنب والرابع الملك[1]	کے معنی میں ہے جس کا ترجمہ ہے قید خانہ کے
	بوریہ نے بادشاہ کے پہلو میں نشان ڈال دیا۔

موصوف کے اس بیان سے بصراحت معلوم ہوتا ہے کہ ۵۹۰ھ سے قبل تک صغانی کا قیام غزنہ میں رہا ہے اور یہ ان کا دور شباب تھا۔

محمد بن حبیب نے تصریح کی ہے کہ لڑکپن کا زمانہ سترہ برس تک رہتا ہے، پھر شباب کا زمانہ شروع ہو جاتا ہے، اور بڑھاپے سے پیشتر کا زمانہ شباب ہی کا زمانہ کہلاتا ہے[2]۔

محقق کمال الدین بن ہمام المتوفی ۸۶۱ھ نے فتح القدیر میں لکھا ہے کہ لغت میں ۱۹ برس

---

[1] حیاۃ الحیوان، مصطفی البابی الحلبی مصر ج ۱ ص ۱۹۹ نیز الاعلام الاخیار من فقہاء مذہب النعمان المختار (قلمی) ترجمہ حسن بن محمد الصغانی [2] ملاحظہ ہو تاج العروس (مادہ شبب)

سے ۴۳ برس تک کے جوان کو شاب کہتے ہیں، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تو ۱۵ برس کی عمر سے شباب کا زمانہ شروع ہو جاتا ہے[۱]۔

ابو منصور الثعالبی المتوفی ۴۲۹ھ فقہ اللغہ میں رقمطراز ہیں:

فاذا اجتمعت لحیتہ وبلغ غایۃ	جب داڑھی بھر آئے اور انسان اپنے
شبابہ فھو مجتمع ثم ما دام	شباب کی انتہا کو پہنچ جائے تو اس کو مجتمع
بین الثلاثین والاربعین	کہتے ہیں، پھر ۳۰ سال سے چالیس سال تک
فھو شاب[۲]	کی عمر کے انسان کو شاب (جوان) کہتے ہیں۔

ان تصریحات سے واضح ہوتا ہے کہ یہی زمانہ شباب کا زمانہ ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے بھی سید مرتضیٰ زبیدی کا بیان کردہ سال ولادت ہی زیادہ معتبر ہے۔

خود صغانی نے العباب الزاخر میں تصریح کی ہے کہ کچھ اوپر چالیس سال تک ہندوستان اور سندھ میں موصوف کا قیام رہا ہے، چنانچہ فرماتے ہیں:

انی شرقت وغربت فی الھند	میں ہندوستان اور سندھ کے مشرق و مغرب
والسند نیفا واربعین سنۃ[۳]	میں چالیس سال سے اوپر گھوما پھرا ہوں۔

اس بیان کے پیش نظر بھی سید مرتضیٰ زبیدی کا قول ہی صحیح قرار پاتا ہے، کیونکہ خود صغانی نے تصریح کی ہے کہ پہلی بار ان کا ورود بغداد میں ۶۱۵ھ میں ہوا ہے، چنانچہ سید مرتضیٰ زبیدی، تاج العروس میں موصوف سے ناقل ہیں۔

قال الصاغانی قدامت بغداد	صاغانی کا بیان ہے کہ ۶۱۵ھ میں جب بغداد

---

[۱] فتح القدیر، طبع امیریہ بولاق ۱۳۱۵ھ ج ۴ ص ۱۰۱ [۲] ملاحظہ ہو فقہ اللغۃ و سر العربیہ، مطبوعہ مصطفیٰ البابی الحلبی مصر ۱۹۵۴ء ص ۹۲ [۳] العباب الزاخر بحوالہ تاج العروس (لفظ دَکَنکَصَ)

سنة ۶۱۵ وهي اول قدمتي اليها فسألني بعض المحدثين عن معنى القراريط في هذا الحديث نقلت المراد به قراريط الحساب فقال سمعنا الحافظ الفلاني يقول ان القراريط اسم جبل او موضع فانكرت كل الانكار وهو مصر على ما قال كل الاصرار اعاذنا الله من الخطاء والخطل و التصحيف والزلل[1]

میں آیا اور یہ میری پہلی آمد تھی، تو بعض محدثین نے مجھ سے قراریط کے معنی پوچھے جو حدیث میں وارد ہے، میں نے کہا اس سے مراد حساب کے قراریط ہیں، اس (سائل) نے کہا ہم نے فلاں حافظ الحدیث کو کہتے ہوئے سنا ہے کہ قراریط پہاڑ یا کسی جگہ کا نام ہے، میں نے اس کا نہایت سختی سے انکار کیا، مگر اس نے جو کہا تھا اس پر بڑا اصرار کیا، اللہ تعالیٰ ہمیں غلطی اور خطاء، لغزش اور تغیر سے بچائے۔

صغانی کا ہندوستان میں چالیس سال سے زیادہ قیام اسی وقت درست ہو سکتا ہے جب ان کی ولادت ۵۵۵ھ میں صحیح قرار دی جائے،

تیرہویں صدی ہجری کے وسیع النظر عالم اور نامور مورخ اسماعیل پاشا بن خمر امین البغدادی نے ہدیۃ العارفین میں صغانی کا سال ولادت ۵۵۵ھ نقل کیا ہے، اس سے بھی سید مرتضیٰ زبیدی کے قول کی مزید تائید ہوتی ہے[2]۔

صغانی کا مولد | تمام ارباب تذکرہ اور مورخین کا اس امر پر اتفاق ہے کہ صغانی کی ولادت برصغیر پاکستان

---

[1] العباب الزاخر بحوالہ تاج العروس (مادہ قرط) [2] ملاحظہ ہو ہدیۃ العارفین اسماء المؤلفین و آثار المصنفین، طبع استنبول ۱۹۵۱ء ج ۱ کالم ۲۸۱

کے مشہور شہر لاہور میں ہوئی، چنانچہ موصوف کے بیک واسطہ شاگرد شمس الدین الذہبی المتوفی ۷۴۸ھ تاریخ الاسلام میں رقمطراز ہیں:

الحسن بن محمد بن الحسن بن حیدر بن علی العلامۃ رضی الدین ابو الفضائل القرشی العدوی العمری الصغانی الاصل الہندی اللھوری المولد[1]	علامہ رضی الدین، ابو الفضائل حسن بن محمد بن الحسن بن حیدر بن علی القرشی العدوی العمری صغانی الاصل اور ہندی اور لاہوری المولد ہیں،

عبد القادر القرشی المتوفی ۷۷۵ھ الجواہر المضیئہ میں تحریر فرماتے ہیں:

اللھوری بفتح اللام وسکون الواوین بینھما ھاء مفتوحۃ وآخرھا راء ونسبۃ الی لوھر مدینۃ کبیرۃ من بلاد الھند وکثیرۃ الخیر و یقال لھا ودر بھا ولد[2]	لوہوری میں لام مفتوح اور ہر دو واؤ ساکن ہیں اور ان کے درمیان ہا، مفتوح اور اس کے آخر میں را، ہے اور یہ لوہر کی طرف نسبت ہے جو ہندوستان (پاکستان) کے بڑے شہروں میں سے ہے۔

اس سے بھی واضح طور پر یہی ثابت ہوتا ہے کہ صغانی کا مقام پیدایش پاکستان کا مشہور شہر لاہور ہے،

مورخ کفوی الاعلام الاخیار میں لکھتے ہیں:

کان فی اصلہ لاھور یادھی	آپ کی اصل جائے پیدایش لاہور ہے اور

---

[1] ملاحظہ ہو تاریخ الاسلام ترجمہ حسن بن محمد الصغانی [2] ملاحظہ ہو الجواہر المضیئہ ج ۱ ص ۲۰۱

بلدۃ من بلاد الھند ولد بھا [۱] — یہ ہندوستان (پاکستان) کے شہروں میں ایک شہر ہے

سید مرتضیٰ زبیدی، اصلاً ہندوستانی تھے، بلگرام موصوف کا مرز بوم تھا، نہایت بلند پایہ محدث، لغوی، فقیہ اور مورخ تھے، امام صغانی کی کتابوں پر نظر تھی، ان کی لکھی ہوئی کتابیں آپ کے زیر مطالعہ رہ چکی تھیں، موصوف لفظ لھبر کے پر استدراک کے تحت تاج العروس میں لکھتے ہیں

لَهْوَر لجعفر ويقال لَاهَوْر — لھَوَر، جعفر کے وزن پر ہے اور اس کو
كساجور ويقال ايضاً لَهَاوُر — ساجور کے وزن پر لاہور بھی بولتے ہیں، نیز
مدينة عظيمة با لهند بها ولد — لھاور بھی بولا جاتا ہے، یہ ہندوستان (پاکستان)
الصاغاني صاحب العباب و — کا عظیم الشان شہر ہے، یہیں صغانی صاحب العباب
اليها ينسب جماعة من المحدثين [۲] — پیدا ہوئے تھے اور اسی خاک سے محدثین کی جماعت پیدا ہوئی ہے

علامہ غلام علی آزاد بلگرامی، سبحۃ المرجان میں لکھتے ہیں:

مسقط راسه لاهور جاء واحد — علامہ صغانی کا مسقط الراس لاہور ہے، ان کے
من اسلافه من صغان اليها — اسلاف میں سے کوئی صغان (صغانیاں) سے
وتوطن بها ولهذا يقال له — یہاں آیا تھا اور لاہور کو وطن بنا لیا تھا، اسی لیے
الصغاني [۳] — ان کو صغانی کہتے ہیں۔

اس بیان سے ثابت ہوتا ہے کہ صغانی کا خاندان صغان (صغانیاں) کا تھا جو لاہور چلا آیا تھا، اس طرح سے حسن صغانی بھی تھے اور لاہوری بھی۔

صغانی کی کتاب الاضداد کا مخطوطہ پیر جھنڈو کے کتب خانہ میں ہماری نظر سے گذرا ہے۔

اس کے سرورق پر صغانی کا جو تذکرہ منقول ہے، اس میں بھی آپ کا مولد لاہور ہی مذکور ہے، وھو ہذا

---

[۱] الاعلام الاخیار بحوالہ سبحۃ المرجان طبع بمبئی ۱۳۰۳ھ ص ۲۸ [۲] تاج العروس لفظ لھبر [۳] ملاحظہ ہو سبحۃ المرجان ص ۲۸

الصغانی المحتد اللاھوری	علامہ حسن صغانی الاصل اور لاہوری المولد
المولد البغدادی الوفاۃ المکی	تھے، بغداد میں وفات پائی مکہ میں دفن ہوئے،
الملحد[1] الحنفی المذھب رحمۃ	مسلک کے اعتبار سے حنفی تھے، اللہ تعالیٰ
اللہ تعالیٰ ..... مولد مولف	اپنی جوار رحمت میں جگہ دے آمین .....
ھذا الکتاب یعنی الصغانی	اس کتاب (الاضداد) کے مولف کا مقام
بلاھور من بلاد الھند	پیدائش لاہور ہے جو ہندوستان (پاکستان) کے
	مشہور شہروں میں ہے۔

سنٹرل اسلامک ریسرچ انسٹیوٹ کراچی میں صغانی ؒ کی کتاب مجمع البحرین کا جو رو ٹو گراف ہے، اس کے سرورق پر صغانی کا مختصر تذکرہ بھی منقول ہے، اس میں بھی صغانی کا مولد لاہور ہی مذکور ہے۔

متاخرین اہل لغت میں سے نامور لغوی علامہ احمد آفندی نے الجاسوس علی القاموس میں بصراحت لکھا ہے کہ میں نے العباب کے نسخہ میں جو امام صغانی کی آخری تالیف ہے، دیکھا ہے، اس میں خود صغانی نے اس امر کی تصریح کی ہے کہ وہ لاہور میں پیدا ہوئے تھے، علامۂ موصوف کے الفاظ یہ ہیں

قرأت فی نسخۃ من العباب	میں نے العباب کے نسخہ میں پڑھا ہے کہ مولف لوھو
انہ ولد فی لوھور (کذی) احدی	(اسی طرح لکھا ہوا ہے) میں پیدا ہوئے تھے، جو
مدان الھند الکثیرۃ الخیرات	ہندوستان (پاکستان) کے شہروں میں سے ایک نہایت
ویقال ایضاً لھاور[2]	عمدہ اور آباد شہر ہے اس کو لھاور بھی کہتے ہیں۔

---

[1] فی الاصل الملحد [2] ملاحظہ ہو الجاسوس علی القاموس، مطبعۃ الجوائب قسطنطنیہ ۱۲۹۹ھ) ص ۲۴

اس لیے اس امر میں کوئی شبہہ نہیں رہتا کہ امام حسن صغانی کے مولد ہونے کا فخر پاکستان کے نہایت مشہور شہر لاہور ہی کو حاصل ہے۔

فوائد الفواد میں خواجہ نظام الدین اولیاء رحمۃ اللہ علیہ کی زبانی صاحب مشارق الانوار کے متعلق ایک فقرہ " او از بداؤن بود " منقول ہے،[1] جب یہ کتاب طبع ہوکر منظر عام پر آئی تو متاخرین تذکرہ نگاروں میں غالباً سب سے پہلے یہ فقرہ مولانا سید عبد الحئی لکھنوی صاحب نزہۃ الخواطر کی نظر سے گذرا، انھیں شبہہ ہوا، چنانچہ حضرت محبوب الٰہی رحمہ کی شہادت اور امیر حسن کی روایت کے باوجود انھوں نے رضی الدین حسن صغانی کو بدایونی ہرگز تسلیم نہیں کیا، بلکہ انھیں لاہوری قرار دیا اور ان کا تذکرہ ان ہی اوصاف کے ساتھ جو متقدمین سے منقول تھا نزہۃ الخواطر میں قلم بند کیا، اور حضرت نظام الدین رح کے بیان کے پیش نظر محض احتراماً رضی الدین بدایونی کے نام سے ایک اور جداگانہ شخصیت کا تذکرہ بھی کر دیا اور اس تذکرہ میں صرف ان ہی باتوں کو نقل کیا جو حضرت نظام الدین اولیاء رح سے فوائد الفواد میں منقول ہیں، یہی وجہ ہے کہ ماخذ میں صرف فوائد الفواد ہی کا نام لیا ہے۔

مولانا عبد الحئی لکھنوی کے شبہہ کی وجہ غالباً یہ ہے کہ خواجہ نظام الدین اولیاء کے پورے بیان میں حسن کا لفظ نہیں ہے، نیز جو معلومات اس کتاب میں ملتی ہیں وہ کسی اور کتاب میں نہیں پائی جاتی ہیں، جن سے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ رضی الدین بدایونی کوئی اور نامور شخصیت ہیں، پھر ہندوستان میں چونکہ مفرد نام کم پائے جاتے ہیں، اس لیے بہت ممکن ہے کہ رضی الدین نام کے یہ بزرگ بدایونی ہوں، یہی وجہ ہے کہ مولانا عبد الحئی لکھنوی نے رضی الدین حسن صغانی کو علم کے تحت حسن کے اندر اور رضی الدین بدایونی کو رضی الدین میں علم کی حیثیت سے

---

[1] ملاحظہ ہو فوائد الفواد مطبع نولکشور لکھنؤ طبع سوم ۱۳۱۲ھ ص ۱۰۳

ذکر کیا ہے جس سے ہمارے مذکورۂ بالا خیال کی مزید تائید ہوتی ہے،

اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ایک نام کے بیک وقت کئی صاحب کمال ہو سکتے ہیں اور ہوئے ہیں، لیکن دو ہمعصر مصنف ایک ہی موضوع پر کتابیں لکھیں اور نام بھی ایک ہی لکھیں ایسا نہیں ہوا ہے، نیز یہاں داخلی شہادتیں اس کے قطعاً منافی ہیں کہ رضی الدین کے نام سے ایک جداگانہ شخصیت کا تذکرہ کیا جائے،

حضرت نظام الدین اولیاء نے حسن رضی الدین صغانی صاحب مشارق انوار کا تذکرہ کیا ہے، وہ بلاشبہ یہی رضی الدین حسن صغانی ہیں جن کو صاحب نزہۃ الخواطر نے لاہوری قرار دیا ہے، کیونکہ انھوں نے ان کے جو فضائل و مناقب بیان کیے ہیں ان کے یہی حامل تھے، یہ ارشادات حضرت نظام الدین اولیاء کی زبان سے سننے کے لائق ہیں، امیر حسن حضرت محبوب الٰہی سے ناقل ہیں:

بعد از آں نسبت حدیث سخن در فضیلت مولانا رضی الدین صغانی صاحب مشارق الانوار افتاد رحمۃ اللہ علیہ وانچہ نوشتہ است کہ ایں کتاب حجت است میان من و خدائے[1]

اس حقیقت کا انکشاف خود صغانی نے مشارق الانوار کے مقدمہ میں کیا ہے، فرماتے ہیں:

ھذا الکتاب حجۃ بینی وبین اللہ تعالیٰ فی الصحۃ والرصانۃ والاتقان والمتانۃ[2]	یہ کتاب صحت و ثبوت، اتقان و متانت میں میرے اور خدا کے درمیان حجت ہے،

حضرت محبوب الٰہی پھر فرماتے ہیں،

اگر حدیثے بر او مشکل شدے رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام را در خواب دیدے و صحیح کردے

---

[1] ملاحظہ ہو فوائد الفواد ص ۱۰۳ [2] مشارق الانوار مطبع رشادیہ استنبول ۱۳۲۹ھ ص ۴

اس وصف میں بھی حسن صغانی لاہوری منفرد ہیں، مشارق الانوار میں حدیث ذیل پر لکھتے ہیں:

عن ابن عمر (رضی اللہ عنہما) ان
الفتنۃ ھٰھنا من حیث یطلع
قرن الشیطان قال الصغانی
مولف ھذا الکتاب سمعتہ
من النبی صلی اللہ علیہ وسلم
قالہ وھو یشیر الی المشرق [1]

حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت
ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
فتنہ وفساد ادھر سے جہاں سے شیطان
کا سینگ یعنی آفتاب نکلتا ہے، اس کتاب
کا مؤلف صغانی کہتا ہے کہ میں نے خواب میں یہ حدیث
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی اور آپ پورب کی طرف

ایک اور حدیث پر تحریر فرماتے ہیں

عائشۃ (رضی اللہ عنہا) اذا وضع
العشاء واقیمت الصلاۃ فابدأوا
بالعشاء قال الصغانی مولف
ھذا الکتاب جعلہ اللہ ممن
احیی سنن رسولہ وکان ذالک
اکبر سؤلہ کنت اتمنی مدۃ
ان اری النبی صلی اللہ علیہ وسلم
فی المنام واسئلہ عن صحۃ حدیث
ما فیخبرنی بہ لا کون راویا عنہ
صلی اللہ علیہ وسلم باعلی سند یمکن

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے
کہ رسالتمآب صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا، اگر رات کا
کھانا سامنے رکھا جائے اور عشا کی نماز کی اقامت
ہو تو تم پہلے کھانا کھاؤ، اس کتاب کا مولف
صغانی کہتا ہے (اللہ تعالیٰ اس کو اپنے رسول
کی سنتوں کے زندہ کرنے والوں میں کردے
اور یہ اسکی سب سے بڑی درخواستوں میں سے ہے)
مجھے مدت سے آرزو تھی کہ میں رسالتمآب صلی اللہ
علیہ وسلم کو خواب میں دیکھوں اور کسی حدیث کی صحت
کی تحقیق آپ سے کروں تاکہ مجھے اعلیٰ رتبے کی سند

[1] مشارق الانوار مطبوعہ رشادیہ استنبول ص ۲۱

ومضى على ذلك سنون حتى
اذا كانت ليلة السبت لثامنة عشر
من ذي القعدة سنة احدى
عشرة وستمائة عند السحر
رأيت كاني على سطح وقد شرعت
في صلوة المغرب والنبي صلى الله
عليه وسلم قاعد يتعشى ومعه
نفر فدعاني الى العشاء
فاردت ان اتم الصلوة
ثم اجيبه فذكرت قوله
لابي سعيد بن المعلى وقد
ناداه النبي صلى الله عليه وسلم
وهو في الصلوة فلم يجبه
حتى فرغ الم يقل الله استجيبوا
لله وللرسول اذا دعاكم
فذهبت اليه وقعدت
عنده فقلت يا رسول الله
صحيح اذا وضع العشاء واقيمت
الصلوة فابدأوا بالعشاء

حاصل ہو، اس آرزو میں کئی برس گذر گئے
آخر ہفتہ کی شب کو ذی قعدہ کی ۱۸ تاریخ ۶۱۱ھ
میں فجر کے قریب میں نے خواب دیکھا کہ میں نے
چھت پر مغرب کی نماز شروع کی اور رسالتماب
صلی اللہ علیہ وسلم بیٹھے ہوئے رات کا کھانا
تناول فرما رہے تھے اور آپ کے ساتھ اور
بھی چند صحابہ ہیں، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے مجھے کھانے کے واسطے بلایا، میں نے چاہا کہ
نماز پوری کرکے جواب دوں، اتنے میں مجھے
حضرت ابو سعید بن معلی کی وہ بات یاد آئی
کہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں آواز دی
تھی اور وہ نماز میں تھے، انھوں نے بغیر نماز
پڑھے جواب نہیں دیا، حضور نے فرمایا، کیا خدا
نے نہیں کہا ہے استجیبوا للہ وللرسول
اذا دعاکم (حکم مانو اللہ اور رسول کا جس وقت
بلائے تم کو ۹/۱۲) اس لیے میں آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم کے پاس گیا اور عرض کیا یا رسول اللہ
کیا یہ حدیث صحیح ہے کہ جب رات کا کھانا سامنے
رکھا جائے اور نماز کی اقامت ہو تو پہلے کھانا

قال نعم[1] شروع کر دحضورؐ نے فرمایا ہاں یہ حدیث صحیح ہے۔

ایک اور حدیث کی نسبت رقمطراز ہیں

ابو عبیدۃ بن الجراح رضی اللہ عنہ	حضرت ابو عبیدہ بن الجراح رضی اللہ عنہ
ھو رزق اخرجہ اللہ لکم فھل	سے روایت ہے کہ رسول خداؐ نے فرمایا وہ
معکم من لحمہ شیئ تطعمونا	(مردہ مچھلی) روزی ہے جو خدا نے تمھارے
قال ابو عبیدۃ فارسلنا الی	واسطے نکالی ہے کیا تمھارے پاس اس کے
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم	گوشت کا کچھ حصہ باقی ہے (اگر ہے) تو
منہ فاکل قالہ فی حوت میت	ہمیں کھلاؤ، اس ارشاد پر میں نے اس کا
رماہ البحر قال الصغانی مؤلف	کچھ حصہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں
ھذا الکتاب حقق اللہ بسلطانہ	بھیجا، آپ نے تناول فرمایا، اور یہ مردہ مچھلی کے
آمالہ وصدق ببرھانہ اقوالہ	بارے میں فرمایا ہو جس کو سمندر نے باہر
اخذت مضجعی لیلۃ الاحد	خشکی میں ڈالدیا ہو، اس کتاب کا مولف صغانی
الحادیۃ عشرۃ من شھر	کہتا ہو (خدا اسکی امیدیں اپنی قدرت سے
ربیع الاول سنۃ اثنتین	بر لائے اور اپنی حجت اور دلیل سے اسکے
وعشرین وستمائۃ وقلت	اقوال کو سچا کرے) کہ میں ۱۱ ربیع الاول ۶۲۲ھ
اللھم ارنی اللیلۃ نبیک	میں اتوار کی رات کو اپنے بستر پر لیٹا ہوا تھا،
محمدا صلی اللہ علیہ وسلم فی	میں نے دعا کی بارالہا! آج رات خواب میں مجھے
المنام فانک تعلم اشتیاقی	حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت سے مشرف فرما

---

[1] مشارق الانوار طبع استنبول ص ۵،

الیه فرأیت بعد هجعة من	میرے اشتیاق سے آپ باخبر ہیں، رات کو
اللیل کانی والنبی صلی الله	آنکھ لگنے کے بعد میں نے دیکھا کہ میں اور
علیه وسلم فی مشربة ونفر من	رسالتمآب صلی اللہ علیہ وسلم ایک بالاخانہ پر
اصحابی اسفل منا عند درج	ہیں اور چند میرے ساتھی نیچے بالاخانے کی
المشربة فقلت یا رسول الله	سیڑھی کے پاس ہیں، میں نے عرض کیا،
ما تقول فی حوت میت رماه	یا رسول اللہ! اس مردہ مچھلی کے بارے میں
البحر احلال هو فقال وهو	کیا ارشاد ہے جسے سمندر نے باہر ڈالدیا ہو
یتبسم الی نعم فقلت وانا	آیا وہ حلال ہے؟ حضورؐ نے مسکراتے ہوئے
اشیر الی من باسفل الدرج	فرمایا ہاں حلال ہے، میں نے عرض کیا جو لوگ
فقل ل صحابی فانهم لا یصدقونی	سیڑھی کے نیچے ہیں، انکی طرف اشارہ کیا
فقال لقد شتمتنی وعابونی	کہ میرے ان ساتھیوں سے بھی فرما دیجئے،
فقلت کیف یا رسول الله	یہ لوگ میری اس بات کو سچا نہیں سمجھتے ہیں،
فقال کلا ما لیس یحضرنی	حضورؐ نے فرمایا تم نے مجھے گالی دی اور
لفظه وانما معناه عرضت	ان لوگوں نے مجھے عیب لگایا، میں نے
تولی علی من لا یقبله ثم اقبل	عرض کیا یا رسول اللہ یہ کیسے؟ آپ نے کچھ
علیهم یلومهم ویعظهم فقلت	فرمایا، وہ الفاظ یاد نہیں رہے، مگر اسکا
صبیحة تلک اللیلة وانا	مطلب یہی تھا کہ تم نے میری حدیث ان
اعوذ بالله من ان اعرض	لوگوں سے بیان کی جو اس کو قبول نہیں
حدیثه بعد لیلتی هذه	کرتے یعنی نااہلوں کے سامنے حدیث بیان کرنا

الا علی الذین یحکمون فیما شجر	کمال بے ادبی ہے. پھر حضورؐ ان لوگوں کی
بینھم ثم لا یجدون فی	طرف متوجہ ہوئے اور انھیں ملامت اور
انفسھم حرجا مما قضی و	نصیحت کرنے لگے ہیں نے اسی رات کی فجر
یسلمون تسلیما واصلی علی	کو کہا کہ میں اب ایسی بات سے خدا کی پناہ
رسولہ وانبیائہ واسلم	مانگتا ہوں اور اس شب کے بعد سے میں
تسلیما[۱]	حضورؐ کی حدیث ان ہی لوگوں سے بیان کرتا ہوں
	جو اپنے اختلافات میں صرف حضور صلی اللہ
	علیہ وسلم کو حکم مانتے ہیں اور وہ حضورؐ
	کے فیصلہ سے تنگ دل نہیں ہوتے اور
	اپنے تمام معاملات حضورؐ ہی کو سونپتے ہیں۔

اسی قسم کا ایک واقعہ مکہ معظمہ کے کنویں ادام کے متعلق سید مرتضیٰ زبیدی نے تاج میں العباب سے نقل کیا ہے ،

ادام اسم بئر علی مرحلۃ	ادام براہ سرین مکہ سے ایک منزل کی
من مکۃ حرسھا اللہ تعالیٰ	مسافت پر ایک کنویں کا نام ہے جیسا کہ
علی طریق السرین کما فی	العباب میں مذکور ہے، صغانی کا بیان ہے
العباب قال الصاغانی رأیت	میں نے رسالتمآب صلی اللہ علیہ وسلم کو خواب میں
النبی صلی اللہ علیہ وسلم وھو	دیکھا ، آپ فرما رہے تھے ادام مکہ کے
یقول ادام من مکۃ[۲]	حدود میں داخل ہے ۔

---

[۱] ملاحظہ ہو مشارق الانوار ص ۱۴۲ [۲] ملاحظہ ہو تاج العروس (مادہ ادم)

یہ ایسے بیّن دلائل ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ رضی الدین صغانی جن کو بدایونی قرار دیا گیا ہو دراصل یہی رضی الدین حسن صغانی لاہوری ہیں۔

حسن صغانی لاہوری، ہندوستان اور پاکستان میں علم کی نسبت لقب سے زیادہ مشہور رہے ہیں، یہی وجہ ہے کہ اس دور کی تالیفات میں حسن صغانی کے بجائے رضی الدین صغانی کے نام سے یاد کیے جاتے تھے، لہٰذا رضی الدین کو علَم کی حیثیت دے کر بدایونی کہنا صحیح نہیں، چنانچہ "سرور الصدور" میں جو "فوائد الفواد" کے زمانہ کی تالیفات میں ہے شیخ فرید الدین ناگوری نے حسن صغانی کا جہاں بھی ذکر کیا ہے، ان کے لقب رضی الدین ہی سے انھیں یاد کیا ہے، چنانچہ لکھتے ہیں

ہمدریں ذکر مولانا رضی الدین صغانی افتاد[1]

آگے فرماتے ہیں:

ایں صحاح لغت را مولانا رضی الدین صغانی نبشتہ جلد کردہ بود[2]

مشارق الانوار کی نسبت نے تو صغانی کو لقب تک سے مستغنی کر دیا تھا، یہی وجہ ہے کہ شیخ کمال الدین نے مشارق الانوار کی جو سند خواجہ نظام الدین اولیاء کو دی تھی، اس میں لقب تک کا ذکر ضروری خیال نہیں کیا، بلکہ صرف اتنا ہی لکھنا کافی سمجھا۔

وھما یرویانہ عن مولفہ[3] اور مذکورہ بالا ہر دو شیخ اس کتاب (مشارق الانوار) کو اسکے مولف سے روایت کرتے ہیں۔

---

[1] ملاحظہ ہو سرور الصدور و نور البدور میں ملفوظات حمید الدین المبرور قلمی ورق ۱۴۶، سرور الصدور کا یہ مخطوطہ کراچی کے ایک مقامی تاجر کتب عباسی کے یہاں آیا ہوا تھا، یہاں کی علمی کساد بازاری کا یہ عالم ہے کہ یہ نسخہ عرصہ تک اسکے یہاں پڑا رہا، ان ہی دنوں یہ نسخہ ہمارے مطالعہ میں آیا تھا، آخر میں میں نے یہ نسخہ ہسٹاریکل سوسائٹی کراچی کو کوڑیوں کے مول دلوایا جو آج بھی وہاں محفوظ ہے، یہ حوالے اسی نسخہ کے ہیں [2] ایضاً کتاب مذکور ورق ۲۸۲ [3] ملاحظہ ہو سیر الاولیاء از محمد مبارک العلوی مطبع محب ہند دہلی ۱۳۰۲ھ ص ۱۰۴

اب بات صاف ہو جاتی ہے کہ رضی الدین صغانی سے مراد رضی الدین حسن صغانی لاہوری ہیں، مگر یہ اشکال باقی رہتا ہے کہ جب رضی الدین صغانی سے وہی رضی الدین حسن صغانی لاہوری مراد ہیں، تو پھر خواجہ نظام الدین اولیاء نے انھیں بدایونی کیونکر کہا، اس سلسلہ میں زیادہ قرین قیاس یہ ہے کہ یہاں تصحیف ہو گئی ہے، فوائد الفواد کے اصل نسخہ میں غالباً "او از لاہور بود" تھا جس کو ناقل نے خط شکستہ میں ہونے کے باعث " او از بداؤن بود" پڑھا، اور چونکہ خود نظام الدین اولیاء کا وطن بھی بداؤن تھا، اس کو بداؤن سمجھنے میں کوئی تردد بھی نہ ہوا۔ خط شکستہ میں لاہور کو بداؤن یا بدایون سے ایک گونہ تجنیس خطی کی وجہ سے ان میں تصحیف ہو جانا چنداں مستبعد نہیں، کیونکہ لا کی بد سے اور ہو کی او سے اور ر کی ن سے مشابہت خط شکستہ میں ایسی قوی اور اتنی قریب ہے کہ اس تصحیف کے قبول کرنے میں انکار کی گنجایش باقی نہیں رہتی جن لوگوں کی نظر سے مخطوطات کا ذخیرہ گذرا ہے وہ ہماری اس رائے کی تائید کرینگے۔

یہ ایسی قابل قبول توجیہ ہے کہ اس پر حضرت نظام الدین اولیاء کی شہادت بھی غلط قرار نہیں پاتی اور امیر حسن پر بھی خلط ملط اور سہو کا الزام عائد نہیں ہوتا۔ امیر حسن پر خلط ملط سہو کا الزام کسی طرح درست نہیں، کیونکہ یہ کتاب ایک زمانہ تک صوفیاء کی دستور العمل رہ چکی ہے، شیخ عبد الحق محدث دہلوی اخبار الاخیار میں فرماتے ہیں،

"میر حسن را کتابے ست مسمی بفوائد الفواد در آنجا ملفوظات شیخ را جمع کردہ در غایت متانت الفاظ و لطافت معانی آں کتاب درمیان خلفا و مریدان شیخ نظام الدین دستور ست، گویند میر خسرو گفتے کاشکے تمام تصانیف من بنام حسن بودے و ایں کتاب از من بودے[1]"،

تصریحات بالا کے بعد ان لوگوں کی غلطی بھی واضح ہو جاتی ہے جو مورخین کے تمام بیانات

---

[1] ملاحظہ ہو اخبار الاخیار فی اسرار الابرار مطبع مجتبائی، دہلی ۱۳۳۲ھ ص ۱۰۱

نظرانداز کرکے صرف اس جملہ "او از بداؤں بود" سے حسن صغانی کے بدایونی قرار دینے پر زور قلم صرف کرتے رہے ہیں، جن میں جناب خلیق احمد نظامی بہت نمایاں ہیں، چنانچہ حیات شیخ عبدالحق میں لکھتے ہیں:

مولانا رضی الدین حسن صغانی صاحب مشارق الانوار کے متعلق نظام الدین اولیا کا بیان ہے،

"او از بداؤن بود۔"

فوائد الفواد ص ۳۰۔ الشیخ نظام الدین کا بیان ان وجوہات کی بنا پر ان سب لوگوں سے زیادہ قابل اعتبار ہے جنھوں نے ان کا وطن لاہور بتایا ہے، (۱) شیخ نظام الدین اولیا خود بدایوں کے تھے اور بدایوں کے متعلق اچھی معلومات رکھتے تھے[۲] (۲) ان کے استاد مولانا کمال الدین زاہد مولانا برہان الدین بلخی تلمیذ شیخ رضی الدین حسن صغانی تھے۔ اس بنا پر استاذ الاستاذ کے متعلق ان کا بیان زیادہ معتبر ہے۔[۱]"

موصوف نے اسی تحقیق کو "تاریخ مشائخ چشت" میں پھر دہرایا ہے، فرماتے ہیں۔

حضرت رضی الدین حسن صاحب مشارق الانوار جن کا نام ہندوستان کے علمائے حدیث میں سرفہرست آتا ہے، محمد غوری کی فتوحات کا سلسلہ شروع ہونے سے تقریباً دس سال قبل بدایون میں پیدا ہوئے تھے۔ وہیں انھوں نے دینی تعلیم حاصل کی اور وہیں اپنا ابتدائی زمانہ گذارا[۲]، جب بدایون سے یہ عظیم المرتبت فرزند بغداد پہنچا تو بڑے بڑے عالموں کی گردنیں اسکے سامنے جھک گئیں۔[۳]

---

[۱] حسن صغانی کو بدایونی قرار دینے کے متعلق جو شبہے جناب خلیق احمد نظامی کو پیش آئے ہیں اس سے ہماری اس خیال کی مزید تائید ہوتی ہے کہ لاہور کو بداؤن سمجھنے میں کاتب کو بھی یہی شبہے ہوئے ہونگے اور بہت ممکن ہے کہ وہ بھی بدایوں کا ہو[۲] ملاحظہ ہو حیات شیخ عبدالحق، شائع کردہ ندوۃ المصنفین دہلی ۱۳۷۲ھ ص ۲۱ [۳] رضی الدین حسن صغانی کے متعلق یہ تحقیقاً کسی کتاب میں نظر سے نہیں گذری ہے حسن صغانی نے کہاں کہاں پڑھا اور کن کن اساتذہ سے پڑھا۔ انشاءاللہ تعلیم و تربیت کے عنوان میں آئے گا [۳] ملاحظہ ہو تاریخ مشائخ چشت شائع کردہ ندوۃ المصنفین دہلی ۱۹۵۳ء ص ۱۴۳

جناب خلیق احمد نظامی نے خواجہ نظام الدین اولیاء کے مذکورہ بالا جملہ پر توجیہات قائم کی ہیں وہ زیادہ تر مضمون کی سجاوٹ کی خاطر ہیں، تاریخی عنصر ان میں بہت ہی کم ہے،

خواجہ نظام الدین اولیا ء بلاشبہ بدایوں میں پیدا ہوئے تھے اور بارہ برس تک بدایوں میں رہے، مگر بدایوں سے پھر زیادہ وابستگی نہیں رہی، بدایوں کے متعلق معلومات فراہم کرنا ان کے موضوع اور مسلک سے خارج تھا، نیز یہ حقیقت ہرگز فراموش نہیں کرنی چاہیے کہ فوائد الفواد تذکرہ یا تاریخ کی کتاب نہیں ہے،

پھر خواجہ نظام الدین اولیاء صغانی کے بدو واسطہ شاگرد ہیں شمس الدین الذہبی مشہور مورخ اور حافظ الحدیث دمیاطی کے شاگرد ہیں اور وہ صغانی کی جملہ مرویات اور مصنفات کے نہایت ثقہ اور نامور راوی ہیں، خود شمس الدین الذہبی عالم اسلام کے فن رجال اور تاریخ کے نادرۂ روزگار، ناقد اور وسیع النظر عالم تھے، ان کا بیان ہر لحاظ سے قابل ترجیح تھا اور ہے۔

جناب خلیق احمد نظامی سے زیادہ تعجب مولوی ضیاء احمد بدایونی پر ہے جنھوں نے وطنیت کے جذبہ سے مغلوب ہو کر ذوالقرنین کے بدایوں نمبر میں حضرت نظام الدین اولیاء کے اس مختصر سے جملہ پر چھ صفحے کا ایک مستقل مضمون لکھ ڈالا اور رضی الدین حسن صغانی کو بدایونی قرار دیکر ہمیشہ کے لیے اس بحث کا دروازہ ہی بند کر دیا اور یہاں تک لکھ دیا ہے۔

حضرت محبوب الٰہی کی شہادت اور امیر حسن کی روایت کے بعد علامہ کی وطنیت میں شک اور ان کے بدایونی ہونے میں تامل کرنا ایک ایسا وہم ہے جس کی دوا لقمان کے پاس بھی نہیں ہے۔

بسوخت عقل زحیرت کہ ایں چہ بوالعجبی ست [۱]"

اسی طرح تذکرۃ الواصلین میں رضی الدین صدیقی فرشوری کا بیان تاریخی حقایق سے یکسر خالی ہے [۲]۔

اسی لیے ہم اس سے صرف نظر کرتے ہیں۔ (باقی)

---

[۱] ملاحظہ ہو ذوالقرنین کا بدایوں نمبر اپریل ۱۹۵۵ء [۲] تذکرۃ الواصلین، نظامی پریس بدایوں ج ۱ ص ۹۶ تا ۱۰۰

چند ناسخ و منسوخ آیات

از جناب مولوی محمد اسمٰعیل صاحب مدراسی ندوی

(۴)

صحابہ کے دور میں قرآن مجید کے پانچ قسم کے صحیفے تھے۔ پہلی قسم کی حیثیت دائرۃ المعارف کی سی تھی، دوسری میقاتی، تیسری عثمانی صحیفہ، چوتھی علوی صحیفہ، اور پانچویں حضرت عائشہؓ کا نسخہ،

وہ احادیث جن میں قرآنی آیات میں تغیر و تبدل اور کمی و زیادتی کا ذکر آیا ہے وہ ان ہی مذکورہ پانچ صحیفوں میں سے کسی نہ کسی مصحف سے تعلق رکھتا ہے۔ یہ نکتہ پیش نظر نہ ہونے سے صرف منکرین حدیث ہی کو نہیں بلکہ بہت سے فقہاء کو بھی اس سے ناسخ و منسوخ ہونے کا شبہہ ہوا ہے، ہم آیندہ حتی الامکان ان احادیث پر گفتگو کرنے کی کوشش کریں گے جو ان مصاحف سے تعلق رکھتی ہیں اور جن کی بنا پر منکرین حدیث حدیث کے پورے ذخیرہ کو ناقابل اعتبار ٹھہراتے ہیں۔

ایک حدیث میں آتا ہے

عن ابی بن کعب ان النبی صلے اللہ	ابی بن کعب فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ
علیہ وسلم قال ان اللہ امرنی	علیہ وسلم نے فرمایا اللہ تعالیٰ نے مجھے حکم دیا ہے
ان اقرء علیک القرآن فقرء علیہ	کہ میں تمھیں قرآن پڑھکر سناؤں اور سورۂ
"لم یکن" قرء علیہ ان ذات	لم یکن سنائی اور اس میں پڑھا کہ اللہ تعالیٰ
الدین عند اللہ الحنفیۃ لا	کے نزدیک اصلی دین حنیفی ہے نہ کہ دین

المشرکۃ ولا الیھودیۃ ولا — شرک یا دین یہودیت یا نصرانیت جس نے
النصرانیۃ ومن یعمل خیرا فلن — اچھے عمل کیے اس کا انکار نہیں کیا جائیگا۔
یکفر لہ وقرء علیہ لوکان لابن — پھر پڑھا، اگر آدم کے بیٹے کے پاس ایک
آدم واد لا تبغی الیہ ثانیا — وادی بھر سونا ہو تو وہ دوسری وادی
ولو اعطی الیہ ثانیا لا تبغی — کی تلاش کرے گا، اگر دوسری بھی دیجائے
الیہ ثالثۃ ولا یملو جوف — تو تیسری کا لالچ کرے گا، آدم کے بیٹے
ابن آدم الا التراب ویتوب — کے پیٹ کو مٹی ہی بھر سکتی ہے، جو بھی توبہ
علی اللہ من تاب (کنز العمال ج ۲ ص ۲۷) — کرتا ہے اللہ اسکی توبہ قبول کرتا ہے۔

یہ حدیث قسم اول کے صحیفہ (دائرۃ المعارف) سے تعلق رکھتی ہے۔ اس کو سمجھنے کے لیے اول سورۂ لم یکن پر غور کرنا چاہیے، اس کی چوتھی آیت ہے

وَمَا اُمِرُوْا اِلَّا لِیَعْبُدُوا اللّٰہَ — ان لوگوں کو یہ حکم دیا گیا تھا کہ اللہ کی اس طرح
مُخْلِصِیْنَ لَہُ الدِّیْنَ حُنَفَاءَ — عبادت کریں کہ عبادت اسکے لیے خاص رکھیں یکسو ہو کر،

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے منصب نبوت کے تین پہلو تھے، تلاوت قرآن تعلیم علم و حکمت اور تزکیۂ نفس، اس لیے جب آپ نے مذکورہ آیت کو سنایا تو دوسرے فریضہ کی انجام دہی میں ان الفاظ میں اس کی تفسیر فرمادی، ان ذات الدین عند اللہ الحنفیۃ لا المشرکۃ ولا الیھودیۃ۔ جو درحقیقت حنفا کی تشریح ہے۔ مگر راوی نے اس کا ذکر نہیں کیا۔ اسی دوران میں مال و دولت کا ذکر اور حرص و طمع کی بحث آگئی، آپ نے قرآن پاک کی ان آیات خلق الانسان ھلوعا، الھکم التکاثر کو پیش نظر فرمایا لوکان لابن ادم واد لا تبغی .... الخ

چنانچہ ایک روایت میں آتا ہے کہ ثم ختم البقیۃ من السورۃ یعنی دیتوب علی اللہ
ن تاب کے بعد بقیہ آیتیں پڑھ کے سورۃ ختم کر دی (تدوین حدیث از علامہ مناظر احسن گیلانی بحوالہ مسند ابن حنبل)
اس واقعہ کو ابی بن کعب کے پہلے قسم کے صحیفہ سے جس میں آیات قرآنی کے ساتھ تفسیر بھی ہوتی
ی نقل کیا جاتا ہے، اس سے یہ غلط فہمی نہ ہونا چاہیے کہ یہ بھی قرآنی آیتیں تھیں جو منسوخ ہوگئیں۔

قرآن نے عربوں کی زبان وقلم پر بڑا اثر ڈالا اور ان کے اسلوب تحریر کو اپنے رنگ میں رنگ لیا
ھا جس کی تصدیق حدیثوں سے ہوسکتی ہے۔ یہ حدیث بھی اس کی مثال ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم
ور صحابہ کی عبادتیں بعض وقت بالکل قرآنی طرز کی ہوتی تھیں، مگر اس سے قرآن کے اعجاز میں کوئی
می واقع نہیں ہوتی۔ قرآن پاک کا سب سے بڑا ادبی اعجاز یہ ہے کہ اس دور میں جبکہ عرب میں نثر نگاری
ہونے کے برابر تھی، اس کا ایسا عدیم المثال نمونہ پیش کیا جس میں ادب کے سارے محاسن موجود ہیں۔

حضرت ابی بن کعبؓ کے صحیفہ پڑھنے کی ایک اور مثال بھی ہے۔

اناکنا نقرء من کتاب اللہ ان	ہم کتاب اللہ میں پڑھا کرتے تھے کہ اپنے
لا ترغبوا عن اٰباءکم فانہ	باپ دادا سے بے تعلق نہ ہونا اس لیے کہ
کفر لکم ان ترغبوا آباءکم	اپنے آباء سے بے تعلق ہونا کفر ہے۔

یہاں بھی کتاب اللہ سے مراد موجودہ قرآن مجید نہیں ہے، بلکہ اس کی صورت یہ ہوئی
ہوگی کہ والدین سے متعلق احکام کے نزول یا بیان کے وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مذکورہ بالا
فقرے بھی فرما دیے ہوں گے، اور ان کو بطور تفسیر ابتدائی صحیفے میں لکھ لیا گیا ہوگا۔

ان احادیث سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بسا اوقات اپنے وعظ اور ارشادات
یں قرآن کی کسی آیت کے مفہوم کو اپنے الفاظ میں واضح فرماتے تھے جس کا شمار الفاظ کے اعتبار سے
و حدیث ہی ہو لیکن معنوی اعتبار سے وہ قرآن کی آیت ہے۔ لہذا اس کو حدیث کہنا بھی صحیح ہو اور قرآنی

آیت کہنا بھی غلط نہیں ہے، مثلاً حنفاء کی وضاحت اپنے ان الفاظ میں فرمائی: ان ذات الدین عند اللہ الحنفیۃ لا المشرکۃ ولا الیہودیۃ الخ۔ اسی طرح خلق الانسان ھلوعا کی تشریح میں فرمایا "لوکان لابن آدم واد لابتغی"……

اسی طرح ایک اور مثال یہ ہے:

ان عثمان بن عفان جلس علی	حضرت عثمان بن عفانؓ بیٹھک پر بیٹھے تھے
المقاعد فجاء المؤذن فآذنہ	کہ اتنے میں موذن آگئے موذن نے نماز عصر
بصلوٰۃ العصر فدعا بماء فتوضأ	کی اطلاع دی، آپ نے پانی منگا کر وضو کیا۔
ثم قال واللہ لاحدثنکم حدیثا	پھر فرمایا خدا کی قسم میں تم سے ایک حدیث
لولا انہ آیۃ فی کتاب اللہ ما	بیان کروں گا، اگر وہ قرآن کی آیت نہ ہوتی
حدثتکموہ ثم قال سمعت	تو نہ بیان کرتا، میں نے رسول اللہ صلی اللہ
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم	علیہ وسلم سے سنا ہے کہ جو شخص بھی اچھے طریقے سے
یقول ما من امرء یتوضأ فیحسن	وضو کرتا ہے، پھر نماز پڑھتا ہے تو اس نماز
وضوءہ ثم یصلی الصلوٰۃ الا	اور بعد کی نماز کے درمیان کے گناہ معاف
غفر لہ ما بینہ وبین الصلوٰۃ	کر دیے جاتے ہیں، جب تک اس کو
الاخری حتی یصلیھا (موطا، ص ۱۰)	پڑھ نہ لے۔

یہ حقیقت میں تو حدیث ہے، جیسا کہ حضرت عثمانؓ نے فرمایا لیکن اس کو قرآنی آیت اس لیے کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث کو اس آیت کی تفسیر میں بیان کیا تھا،

اقم الصلوٰۃ طرفی النہار وزلفا	نماز کو قائم کرو دن کے دونوں اطراف
من اللیل ان الحسنات یذھبن	اور رات کے ایک حصہ میں، بلاشبہ نیکیاں

السیّآت برائیوں کو دور کرتی ہیں

یہ آیت درحقیقت اس حدیث کے ہم معنی تفسیر ہے، یہ ہماری رائے نہیں ہے، بلکہ امام مالک فرماتے ہیں:" قال یحیی قال مالک اراہ یرید ھذہ الآیۃ اقم الصلوٰۃ طرفی النھار و زلفا من اللیل ان الحسنات یذھبن السیّات"

بسا اوقات حضور صلی اللہ علیہ وسلم قرآن کی آیات کی تفسیر کے طور پر نہیں بلکہ ان سے قیاس یا استنباط کر کے کوئی بات بیان فرماتے، چونکہ اس کا ماخذ قرآن مجید ہوتا تھا، اس لحاظ سے اسکو آیت قرآنی کہنا بھی غلط نہیں ہے، مثلاً اسی آیت سے ذیل کی حدیث مستنبط معلوم ہوتی ہے:

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ
قال اذا توضأ العبد المسلم	مومن یا مسلم بندہ جب وضو کرتا ہے اور چہرہ
او المومن فغسل وجھہ	دھوتا ہے تو اس کے چہرہ سے وہ کل گناہ
خرجت من وجھہ کل خطیئۃ	جنکو آنکھوں سے دیکھا تھا، پانی کے ساتھ یا
نظر الیھا بعینیہ مع الماء او مع	پانی کے آخری قطرہ کے ساتھ دھل جاتے
آخر قطر الماء او نحو ھا فاذا	ہیں، اسی طرح جب دونوں ہاتھوں کو
غسل یدیہ خرجت من	دھوتا ہے تو اس کے ہاتھوں سے کیے ہوئے
یدیہ کل خطیئۃ بطشتھا	تمام گناہ پانی کے ساتھ یا اس کے آخری
یداہ مع الماء او مع آخر قطر	قطرہ کے ساتھ دھل جاتے ہیں، یہاں تک
الماء حتی یخرج نقیا من	کہ وہ گناہ سے پاک و صاف ہو جاتا
الذنوب (موطا، ۱۱)	ہے۔

اس قسم کی تشریحات کو بھی لوگ قرآن کہہ دیتے تھے، اسلیے اسکو ناسخ و منسوخ شمار کرنا صحیح نہیں ہے۔

دوسرے یعنی میثاقی صحیفے میں بھی بعض چیزیں ایسی ملتی ہیں جن سے ناسخ منسوخ کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے، مثلاً

وروی عبد الرزاق والحاکم
وصححه عن ابی بن کعب بکم
بقدریها یعنی سورة الاحزاب
وانها لیعادل سورة البقرة
او اکثر من سورة البقرة
ولقد قرأنا فیها الشیخ والشیخة
اذا زنیا فارجموهما البتة
نکالا من الله والله عزیز
حکیم. فرفع فیما رفع
(شرح مسلم الثبوت بحر العلوم ص ۳۶۵)

عبد الرزاق اور حاکم نے روایت کی ہے
اور اس کی ابی بن کعب کی روایت سے تصدیق
ہوتی ہے کہ سورۂ احزاب کی کیا مقدار تھی،
(جواب دیا) کہ یہ سورہ بقرہ کے مساوی
تھی یا اس سے بڑی، اور ہم نے اس میں
الشیخ والشیخۃ ... الخ کی آیت پڑھی
تھی، اور جو دو آیتیں اس سے نکال دی
گئیں، ان میں سے یہ آیت بھی ہو الشیخ
والشیخۃ فارجموھما البتۃ نکالا
من اللہ واللہ عزیز حکیم

مولانا بحر العلوم نے اس حدیث کو نقل کرکے ناسخ منسوخ کو ثابت کرنا چاہا ہے، اور جو لوگ اس کے آیات قرآنی ہونے کے قائل نہیں تھے، ان کا جواب ان الفاظ میں دیا ہے کہ

فانه قد ثبت من الصحابی
العادل ذی المناقب الرفیعة
بروایة شهیرة انه اخبر
بقرأیتهما فلابد ان یکون
قرآنا لان التساهل والنسیان

یہ حدیث عادل اور صاحب مناقب
صحابی کی مشہور روایت سے ثابت ہے کہ
جنھوں نے ان دونوں آیتوں کے قرآن
میں پڑھنے کی خبر دی، اس لیے یہ یقیناً
قرآن ہی کی آیتیں ہیں، کیونکہ ان کی جیسی

والخطاء فی مثل ھذا بعید	چیزوں میں تساہل غلطی اور نسیان انتہائی
عنہ غایۃ البعد بل لایکاد	بعید ہے، اس لیے ان کا صحیح ہونا ضروری
یصح ثم انہ لما کان لم ینقل	ہے، مگر یہ چونکہ تواتر سے ثابت نہیں
تواتر علم انہا لم یبق علی	ہیں، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ
القرآنیۃ وقد انتسخ	قرآن میں باقی نہیں رہیں اور
(شرح مسلم الثبوت ص ۲۶۵)	منسوخ ہوگئیں۔

جن لوگوں کو قرآن کے مختلف صحیفوں اور ان کے فرق کا صحیح علم نہیں ہے، انھوں نے ایسے مقامات پر نسخ کو تسلیم کیا ہے، ورنہ درحقیقت ان میں نسخ کا سوال ہی نہیں، اس روایت کی حقیقت یہ ہے کہ اس کے راوی ابی بن کعبؓ ہیں، جن کے میقاتی مصحف کی ترتیب موجودہ مصحف سے جداگانہ تھی جس کی مثال اوپر گذر چکی ہے۔ اس حدیث کے مفہوم کو سمجھنے کے لیے فرفع ما رفع کے الفاظ پر غور کیجئے، یہ ملحوظ رہے کہ الشیخ والشیخۃ ..... الخ کو حضرت عمرؓ احزاب میں شامل کرنا چاہتے تھے، اور بعض لوگ قرآن کے آخر میں اور بعض سورۂ نور میں، اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابی بن کعبؓ کے میقاتی مصحف میں (جس کی ترتیب کے وقت احزاب اور نور کے الگ الگ نام تجویز نہیں ہوئے تھے) احزاب اور نور کی آیتیں ملی ہوئی تھیں۔ اس لیے کوئی تعجب نہیں ہے کہ صحابۂ کرام نے سورۂ نور کی آیت جلد کے ساتھ بطور شرح اس کو بھی لکھ لیا ہو یا یہ میقاتی مصحف نہ ہو بلکہ قسم اول کا مصحف ہو جس میں قرآن مجید کے متعلق ہر قسم کی چیزیں لکھ لی جاتی تھیں، احزاب اور نور کے مستقل سورہ بننے سے پہلے یہ دونوں مل کر سورۂ بقرہ کی طرح ایک لمبی سورت رہی ہوں گی جس کا ثبوت انہا لیعادل سورۃ البقرۃ او اکثر من سورۃ البقرۃ سے ملتا ہے، اس حقیقت سے ناواقفیت کی بنا پر ہمارے

فقہاء نے اپنی اصطلاح کے مطابق اس حدیث کو بھی آیات ناسخ و منسوخ میں شمار کر لیا، ورنہ اگر قرآن مجید کے مختلف صحائف پر نظر ہوتی تو اس غلط فہمی کا امکان نہیں ہو سکتا تھا۔

ایک جگہ برق جیلانی صاحب تحریر فرماتے ہیں:

"حضرت علقمہ فرماتے ہیں کہ میں شام میں حضرت ابو الدرداءؓ سے ملا تو آپ نے پوچھا کہ عبد اللہ سورۂ واللیل کی تلاوت کیسے کرتے ہیں تو میں نے کہا، اس طرح

واللیل اذا یغشی والذکر والانثی

تو آپ نے فرمایا، خدا کی قسم میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ آیات بالکل اسی طرح سنی ہیں اور میں اسی طرح پڑھوں گا۔" (صحیح مسلم ج ۲ ص ۳۶۶)

تو گویا تین جلیل القدر صحابہ نے شہادت دی کہ یہ آیات مذکورۂ بالا صورت میں نازل ہوئی تھیں لیکن آج قرآن مجید میں یوں درج ہے

واللیل اذا یغشیٰ والنھار اذا تجلّٰی وما خلق الذکر والانثیٰ

اب کس کو تسلیم کریں۔ ان صحابہ کو؟ صحیح مسلم کو؟ یا قرآن شریف کو؟ لازماً یہی کہنا پڑے گا کہ ہمارا قرآن صحیح ہے اور یہ حدیث غلط۔" (دو اسلام، ص ۱۷۰)

یہ اعتراضات بھی اسی غلط فہمی کا نتیجہ ہیں جس میں اور لوگ بھی مبتلا ہو چکے ہیں، درحقیقت حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کے پاس بھی قدیم میقاتی ترتیب کا ایک صحیفہ تھا جس میں سورہ فاتحہ اور معوذتین نہیں تھے، اس کی بحث اوپر گذر چکی ہے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ شروع وحی میں آیات مختلف مقدار میں نازل ہوتی تھیں، کبھی کبھی ایک آیت بھی اترتی تھی جس کی بہت سی مثالیں ہیں، علامہ خضری تاریخ التشریع الاسلامی میں تحریر فرماتے ہیں کہ

آیتوں کی تعداد کے لحاظ سے قرآن مجید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر مختلف حیثیتوں سے

نازل ہوا ہے، کبھی پانچ کبھی دس کبھی اس سے زیادہ اور کبھی اس سے کم آیتیں آپ پر نازل ہوتی تھیں۔ (تاریخ فقہ اسلامی ص ۸)

اس کے مطابق پہلے وحی میں دو آیتیں نازل ہوئیں۔ واللیل اذا یغشٰی والذکر والانثٰی

اس کے بعد بقیہ آیات کا نزول ہوا، اس وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکی موجودہ ترتیب بیان فرمائی۔

مسٹر برق نے محض ناواقفیت کی بناء پر یہ غلط نتیجہ نکالا ہے۔

ابی بن کعبؓ اور ابن مسعودؓ دونوں قدیم میقاتی نسخوں کو پڑھنا برا نہیں سمجھتے تھے۔ شاید ان کے ذہن میں یہ بات تھی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن مجید کی نزولی ترتیب تو بدل دی لیکن پچھلی ترتیب کے موافق پڑھنے کی ممانعت نہیں فرمائی،

حقیقت یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا منع نہ فرمانا اس طرح پڑھنے کی دلیل نہیں ہے، ابتدا میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس لیے نہیں منع فرمایا کہ قرآن وقتاً فوقتاً نازل ہوتا تھا اور آیات کی ترتیب بھی اسی کے مطابق بدلتی رہتی تھی، صحابہ صرف مدینہ ہی میں نہیں تھے۔ بلکہ دور دور، مقامات پر بھی تھے، جہاں برسوں میں اس تبدیلی کی خبر ہوسکتی تھی، اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی ممانعت نہیں فرمائی تھی، اسی لیے حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں۔

قال عمر اقرءنا ابی واقضانا	حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ ابی بن کعبؓ ہمارے سب سے
علی وانا لندع من قول ابیؓ وذا	بڑے قاری اور علی بن ابی طالب ہمارے سب سے
ان ابیّاً یقول لا ادع شیئا	بڑے قاضی ہیں لیکن ہم ابی بن کعبؓ کے اس قول
سمعتہ من رسول اللہ صلی اللہ	کو نہ مانیں گے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
علیہ وسلم وقد قال اللہ ما	سے جو کچھ سنا ہو ان میں سے کوئی چیز ترک نہیں
ننسخ من آیۃ او ننسھا (بخاری ج ۲ ص ۶۴۲)	کروں گا، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ما ننسخ من ا[illegible]

اس روایت میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے آخری ترتیب پر قائم رہنے اور پچھلی ترتیبوں کو چھوڑنے کے لیے ما ننسخ..... کی آیت سے استدلال کیا ہے، اس روایت میں نسخ سے مراد وہ نسخ نہیں ہے جس کو متاخرین فقہاء مراد لیتے ہیں، بلکہ حسب منشاے الٰہی آیات کی ترتیب میں تغیر مراد ہے، نسخ کے دوسرے مفہوم کی بحث اوپر گذر چکی ہے۔

یہ روایت اوپر گذر چکی ہے کہ حضرت عائشہؓ نے قرآن مجید کا ایک نسخہ آخری ترتیب کے مطابق لکھوایا تھا جس میں وہ تفسیر بھی لکھوادی تھی جو انھوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی تھی، یہ تفسیر وحی کے ذریعہ بھی ہوتی تھی اور فہم نبوت سے بھی جس کا ملکہ آپ کو اللہ تعالیٰ نے عطا کیا تھا، چنانچہ جب رضاعت کی آیت نازل ہوئی تو آپ نے فرمایا کہ اس کی مقدار کم سے کم دس گھونٹ ہے، صحابہ نے آیت کے ساتھ اس تشریح کو بھی لکھ لیا، اس پر ایک عرصہ تک عمل ہوتا رہا، پھر حضورؐ نے دس گھونٹ کے بجائے پانچ گھونٹ کر دیے جو آخری حکم تھا،

اس قسم کی ترمیمیں اور بھی ہوتی رہتی تھیں جس کی ایک مثال یہ بھی ہے،

عن عائشۃ الصدیقۃ رضی اللہ عنہا قالت نزلت ثلٰثۃ ایام متتابعات فسقطت متتابعات (دار قطنی)	حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ قسم کے کفارہ کی آیت اتری تھی تو اس میں ثلٰثۃ ایام کے ساتھ متتابعات یعنی پے در پے کی شرط تھی، پھر متتابعات کو نکال دیا گیا،

یعنی اس آیت کے نزول کے وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ثلٰثۃ ایام کی تشریح متتابعات سے فرمائی تھی، لیکن بعد میں یہ قید اٹھا دی گئی،

ایک دوسری مثال یہ ہے کہ جب حافظوا علی الصلوٰۃ والصلوات الوسطی نازل ہوئی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صلوٰۃ وسطیٰ کی تشریح نماز عصر سے فرمائی جس کو صحابہ نے لکھ لیا،

مگر جب اس آیت کو مصحف میں لکھا تو یہ تشریح حذف کر دی، اس کو بھی بعض لوگوں نے نسخ سے تعبیر کیا ہے، چنانچہ ایک روایت میں ہے،

عن البراء بن عازب قال نزلت	براء بن عازب فرماتے ہیں کہ یہ آیت اس طرح
هذه الآية حافظوا على الصلوٰة	اتری حافظوا على الصلوات وصلوات
وصلوٰة العصر فقرأناها ماشاء	العصر، اجب تک اللہ نے چاہا ہم اس طرح
الله ثم نسخها فنزلت حافظوا	پڑھتے رہے، پھر اللہ تعالیٰ نے اس کو منسوخ
على الصلوات والصلوٰة الوسطى	کر دیا اور یہ آیت اتری حافظوا على الصلوات
فقال رجل كان جالساعند	والصلوٰة الوسطى، ایک شخص جو اس کے
شقيق له هي اذا صلوٰة العصر	ساتھی کے ساتھ بیٹھا ہوا تھا کہنے لگا اس سے
فقال البراء قد اخبرتك	مراد نماز عصر ہے، براء نے جواب دیا میں نے تو تم سے
كيف نزلت وكيف نسخها	بتا دیا کہ یہ آیت کس طرح اتری اور کس طرح
الله والله اعلم (فتح الملہم ج ۲ ص ۲)	منسوخ ہو گئی،

اس حدیث میں ثم نسخها الله سے یہ نہیں کہ اللہ نے ناقص سمجھ کر اس آیت کو نکال دیا، اور اس کی جگہ دوسری آیت اتار دی، بلکہ یہ مراد ہے کہ پہلے صحابہ نے صلوٰۃ الوسطیٰ کی تشریح کو عام مصحف میں جس میں تشریح بھی تھی لکھ لیا تھا، پھر جب حضورؐ نے قرآنی آیات کے ساتھ اسکی شرح و تفسیر لکھنے کی ممانعت فرما دی تو دوسرے مصحف میں اس کو شامل نہیں کیا، عربی میں اس کو بھی نسخ کہتے ہیں۔ فقرأناها ماشاء الله سے مراد یہ ہے کہ ایک مدت تک جب تک حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ساتھ لکھنے سے روکا نہیں تھا، اسی طرح قدیم صحیفہ میں پڑھتے رہے، جب آپ نے ممانعت فرما دی تو ترک کر دیا، یہ مقصود نہیں ہے کہ براہ راست اللہ نے اسکو منسوخ

کیا بلکہ صحابۂ کرام حضورؐ کے احکام کو بھی اللہ اور کتاب اللہ کی جانب منسوب کرتے تھے،

حضرت عائشہؓ اور حضرت حفصہؓ کی حدیثیں جو اوپر گذر چکیں ان میں ہے کہ حضورؐ نے الصّلوٰۃ الوسطیٰ کی شرح صلوٰۃ العصر سے فرمائی تھی یعنی الصلوٰۃ الوسطیٰ پڑھنے کے بعد اسکی تفسیر صلوٰۃ العصر فرمائی لیکن براء بن عازبؓ نے الصلوٰۃ الوسطیٰ کی جگہ صلوٰۃ العصر لکھ لیا تھا اور الصلوٰۃ الوسطیٰ کو حذف کر دیا تھا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت براءؓ سے یہ چوک ہو گئی کہ انھوں نے اصل لفظ کے ساتھ اس کی شرح لکھنے کے بجائے صرف شرح ہی لکھ لی،

حضرت عائشہؓ اور حضرت حفصہؓ کی روایت سے معلوم یہ ہوتا ہے کہ حضرت براءؓ نے یہ آیت نزول کے وقت مع شرح کے حضور کی زبانی نہیں بلکہ کسی صحابی سے سنی جنھوں نے کسی موقع پر اصل لفظ کو ذکر کیے بغیر اس کے وہ معنی بیان کر دیے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنے تھے، براءؓ نے یہ سمجھ لیا کہ یہ آیت یوں ہی نازل ہوئی ہے جس کو انھوں نے نسخ سے تعبیر کیا ہے، اس سلسلہ میں سب سے واضح حدیث حضرت عائشہؓ اور حضرت حفصہؓ کی ہے، کیونکہ انھوں نے براہ راست حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان سے سنا ہے۔

اس حدیث سے بھی مشیر برقی نے غلط فائدہ اٹھانے کی کوشش کی ہے، چنانچہ لکھتے ہیں:

> "تقریباً تمام مفسرین اور بڑے بڑے صحابہ والصلوٰۃ الوسطیٰ کے معنی صلوٰۃ العصر لکھتے آئے ہیں، سمجھ میں نہیں آتا کہ اللہ کو صلوٰۃ العصر منسوخ کرکے الصلوٰۃ الوسطیٰ نازل کرنے کی کیوں ضرورت پیش آئی تھی؟

میری ذاتی رائے یہ ہے کہ دشمنان اسلام ایک خاص سازش کے ماتحت اس قسم کی احادیث معتبر راویوں کے نام سے وضع کرتے رہے، تاکہ مسلمان کا ایمان قرآن کے متعلق متزلزل ہو جائے، اور چونکہ ائمۂ حدیث صرف اسناد کو دیکھتے تھے، اس لیے مسلم جیسے محقق بھی اس جال کے شکار ہو گئے

اور انھوں نے اس روایت کو اپنے مجموعہ میں شامل کر لیا۔" (دو اسلام ص ۱۷۳)

اس کا اس کے سوا کیا جواب دیا جائے کہ وہ قرآنی اصطلاحات سے ہی ناواقف ہیں، اگر قرآن کے مختلف صحیفوں کا انھیں علم ہوتا تو ہرگز ایسی فاش غلطی نہ کرتے۔

مذکورۂ بالا بحث سے یہ ظاہر ہو گیا ہوگا کہ ناسخ و منسوخ کے سلسلے میں جتنی بھی احادیث ہیں وہ کسی نہ کسی حیثیت سے مذکورۂ بالا صحائف اور تمہ دین کی مختلف قسموں سے تعلق رکھتی ہیں، اب تک اس قسم کی جتنی احادیث پر روشنی ڈالی گئی ان کے علاوہ اور بھی حدیثیں ہو سکتی ہیں، یہاں ان کا استقصاء مقصود نہیں ہے، اس لیے ایسی حدیثوں کو مذکورۂ بالا اسباب میں سے کسی نہ کسی سبب سے متعلق سمجھنا چاہیے۔

نسخ کے سلسلہ میں آخری بحث سبعۃ احرف کی ہے، اس سے بھی بڑی بڑی غلط فہمیاں ہوئی ہیں، جس سے مستشرقین نے قرآن کو ناقص ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، حالانکہ اس میں ناسخ و منسوخ کا کوئی سوال ہی نہیں، واقعہ یہ ہے کہ عرب کے مختلف خطوں میں رہنے والے عربوں کے لہجے مختلف تھے جن سے الفاظ کی تعبیر میں فرق پڑ جاتا تھا، ان سب میں قریش کی زبان معیاری اور ٹکسالی تھی، عربوں کے لیے یہ نہایت دشوار تھا کہ سب کے سب قریش کے لہجہ کے پابند ہو جائیں، اس بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر قبیلہ اور عرب کے ہر گوشہ میں بسنے والے کو اپنے اپنے لہجہ کے مطابق قرآن مجید پڑھنے کی اجازت دیدی تھی، کیونکہ سب کو ایک لہجہ کا پابند نہیں بنایا جا سکتا تھا، چنانچہ روایات میں آتا ہے کہ

عن جابر قال خرج علینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ونحن نقرء القرآن وفینا الاعرابی	جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے پاس آئے، اس وقت ہم لوگ قرآن پڑھ رہے تھے، ہم میں اعرابی بھی تھے

والعجمي فقال اقرأوا فكل حسن	اور عجمی بھی، آپ نے فرمایا جس طرح چاہے
وسيجيء اقوام .... يتعجلونه	پڑھو ہر طرح سے درست ہے، ایک قوم
ولا يتأجلونه	آئے گی جو بہت تیزی سے پڑھے گی، رک رک کر
(رواہ ابو داؤد والبیہقی فی شعب الایمان)	نہیں پڑھے گی۔

یعنی یہ قوم تلاوت قرآن میں ورتل القرآن ترتیلا "کہ قرآن کو رک رک کر پڑھو" کی پابندی نہیں کرے گی اور عربی لہجہ اور قرأت کا لحاظ نہیں رکھے گی، اس سے حضور کا منشا یہ ہے کہ عربیت کو قائم رکھا جائے، خواہ وہ قریش کا لہجہ ہو یا دوسرے قبائل عرب کا، کیونکہ سب کیلئے تنہا قریش کے لہجہ کی پابندی کرنا دشوار تھا، اس لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکی کھلی اجازت دیدی۔

عن ابن عباس ان رسول الله	حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی
صلى الله عليه وسلم قال اقرأني	ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جبرئیل
جبرئيل على حرف فراجعته	علیہ السلام نے ایک لہجہ میں قرأت پڑھی تھی
فلم ازل استزيده ويزيدني	اس کو دہرایا پھر اس میں اضافہ کرتا رہا
حتى انتهى الى سبعة احرف	اس لیے جبرئیل بھی اس کو پڑھاتے رہے،
قال ابن شهاب بلغني تلك	یہانتک کہ وہ سات لہجوں تک پہنچ گئے
السبعة الاحرف انما هي في الامر	ابن شہاب نے کہا ہے کہ مجھے ان سات
يكون واحدا لا يختلف في حلال	لہجوں کی قرأت پہنچی ہے مگر یہ سب درحقیقت
ولا حرام (متفق علیہ)	ایک ہی ہیں، ان میں حلال وحرام میں کوئی اختلاف نہیں ہے

سبعة احرف کے سمجھنے میں بھی بڑی بڑی دشواریاں ہوئی ہیں، اسلاف نے اس کی کئی کئی توجیہیں کی ہیں، متاخرین علماء کی بھی رائیں مختلف ہیں، سرسید احمد خاں نے مستشرقین کے

جواب میں یہ کہا ہے کہ درحقیقت یہ صرف لہجہ کا اختلاف ہے جو کوئی نقص و عیب نہیں ہے اور نہ تورات و انجیل کے جیسا اختلاف ہے جیسا کہ مستشرقین سمجھتے ہیں، تورات و انجیل کا اختلاف تحریف کا ہے جس سے معنی بدل جاتے ہیں، اور اختلاف لہجہ سے معنی پر کوئی اثر نہیں پڑتا، مسٹر ہارن کا خیال ہے کہ دو یا اس سے زائد قراتوں میں ایک ہی صحیح ہو سکتی ہے، باقی یا کاتب کی عمداً تحریفات یا غلطیاں ہوں گی، اس کی وجہ یہ ہے کہ ناقلوں کی چوک اور غلطیاں، منقول عنہ میں سقم اور غلطیوں کا موجود ہونا، کاتب کا بدون کسی کافی سند کے متن کی عبارت کی اصلاح کی خواہش کرنا، قصداً تحریفات کرنا جو کسی فریق کے حصول مدعا کے واسطے کی گئی ہو، (خطبات احمدیہ ص ۴۲۴)

مسٹر ہارن کی اس عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے یہاں اختلاف قرأت کے معنی بہت وسیع ہیں جس میں وہ تمام تحریفات آجاتی ہیں، جو ان کے احبار و رہبان اپنی خواہشات کی بنا پر کرتے تھے، چنانچہ موجودہ تورات و انجیل کی تحریف بھی اختلاف قرأت کے ضمن میں آتی ہے، وہ عیسائی علماء اور مستشرقین جو اسلامی علوم خصوصاً دینیات سے ناواقف ہوتے ہیں اور جنھوں نے اس کا سرسری مطالعہ کیا ہے، جیسا انھوں نے قرآن و حدیث میں قرأت کا اختلاف اور ناسخ و منسوخ پایا تو اپنے مفہوم کو اسلامی قرأت پر بھی چسپاں کرنا شروع کر دیا، سرسید احمد خاں اسی کی تردید کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں کہ اختلاف قرأت ایک ایسی اصطلاح ہے جس کے سبب سے عیسائی مصنفوں کو نہایت دھوکا ہوا ہے، وہ سمجھتے ہیں کہ جس طرح عہد عتیق اور عہد جدید کی کتابوں میں اختلاف قرأت ہے، اسی طرح اختلاف قرأت قرآن مجید میں بھی ہے، حالانکہ وہ دونوں مختلف ہیں، اور جو اسباب کہ عہد عتیق اور عہد جدید میں قرأت مختلفہ کے پیش آئے ہیں، اس سے قرآن مجید کی قرأت سبعہ سے زمین و آسمان کا فرق ہے، اگر ہم قرآن مجید کی قرأت سبعہ یا اختلاف قرأت کو ان ہی معنی میں لیں جیسا کہ عیسائیوں نے لیا ہے، تو بآسانی کہا جا سکتا ہے کہ

ہم مسلمانوں کے قرآن مجید میں اختلاف قرأت ہی نہیں ہے۔ (خطبات احمدیہ ص ۴۲۸)

اس لحاظ سے قرآن میں اختلاف قرأت ہی نہیں بلکہ کسی قسم کا ادنیٰ تغیر، رد و بدل اور معمولی سا نسخ بھی نہیں ہے، منکرین حدیث کا یہ دعویٰ کہ یہ خرابی (یعنی نسخ آیات) اس لیے پیدا ہوئی کہ امام بخاری اور دیگر ائمۂ حدیث کی نظر ہمیشہ راویوں ہی پر رہی اور یہ نہ دیکھا کہ مضمون روایت کیا تھا، اور اس سے کس قدر مفاسد پھیلنے کا اندیشہ تھا، آج اعدائے اسلام (غالباً یہی مستشرقین) یہی احادیث پیش کرکے کہتے ہیں کہ تمھارے قرآن میں رد و بدل ہوتا رہا اور اس کی آیات انسانی دسترس سے محفوظ نہیں رہ سکیں، کوئی بتاؤ کہ ہم اس الزام کا کیا جواب دیں؟ (دو اسلام ص ۱۷۰)

کیا واقعی منکرین حدیث اس دعویٰ میں مخلص ہیں اور ان کی یہ تنقید منصفانہ اور ہمدردانہ ہے؟ کیا انھوں نے بھی اوائل اسلام کے فرقہ معتزلہ کی طرح مدافعت کا پارٹ ادا کرنے کی کوشش کی ہے؟ جن لوگوں نے ان کی کتابیں پڑھی ہیں، ان پر یہ مخفی نہیں ہے کہ ان کا قول صداقت سے عاری اور ان کا مقصد مستشرقین سے بھی خطرناک ہے، منکرین حدیث درحقیقت ہمدردی کے لباس میں اسلام کی بیخکنی کی وہی کوشش کر رہے ہیں جو کوشش کہ زنادقہ نے امام شافعیؒ کے دور میں کی تھی، یہ فتنہ کوئی نیا نہیں، بلکہ نہایت قدیم ہے، اور پہلے بھی اسی مقصد کے لیے اٹھا تھا،[1] یہ بحث خود ایک مستقل مضمون کی طالب ہے، حقیقت یہ ہے کہ معتزلہ ان سے بدرجہا بلند اور اپنی نیت میں مخلص تھے، انھوں نے جو کچھ کیا حقیقت میں اس دور کے زنادقہ، جہمیہ اور فلاسفہ کی رد میں کیا لیکن ان سے یہ غلطی ہوگئی کہ انھوں نے ان کے رد میں کتاب و سنت کو دلیل بنانے کے بجائے فلاسفہ کے طریقۂ استدلال کو بنایا جو کتاب و سنت سے ہم آہنگ نہیں ہوتے تھے، انھوں نے خود اسلامی عقائد میں

---

[1] تفصیل کے لیے ابو زہرہ مصری کی کتاب "الشافعی" دیکھیے۔

تاویل شروع کردی، اس نے فلاسفہ کا رد تو ہو گیا، مگر معتزلہ کے عقائد کتاب و سنت سے دور ہو گئے جس کا رد اشاعرہ کو کرنا پڑا، اس میں شبہ نہیں کہ اکثر متکلمین کی نیت مخلصانہ تھی، مگر انھوں نے غلطیاں بھی کیں، ان ہی میں سرسید بھی تھے۔

اب دیکھنا یہ ہے کہ اختلاف قرأت اور سبعۃ احرف سے مراد اور اس کا حقیقی مفہوم کیا ہے، سبعۃ احرف کی لوگوں نے بہت سی توجیہات کی ہیں، ایک توجیہ یہ بھی ہے کہ اس سے مراد تلفظ اور لہجہ ہے۔ مولانا مناظر احسن گیلانی کے نزدیک سبعۃ احرف میں سبعہ سے سات کا عدد مراد نہیں ہے، بلکہ وہ بطور محاورہ ہوا ہے جس کے معنی بہت سے کے ہیں، عرب میں بہت سے قبیلے تھے، اس لیے قدرۃً لہجے بھی بہت سے تھے، ان کو سات میں کس طرح محدود کیا جا سکتا تھا، یہ مولانا کی نکتہ آفرینی ہے۔

عربی کتب کی ورق گردانی سے معلوم ہوتا ہے کہ سبعۃ احرف، عربی حروف کے لیے کوئی خاص اصطلاح تھی، جو جاہلی عرب اور اسلام کی ابتدائی صدیوں میں بولی جاتی تھی اور لوگ اس سے بخوبی واقف تھے، لیکن بعد کے لوگ اصطلاح سے ناواقفیت کی بنا پر اس کے صحیح معنی نہیں سمجھے اور ہر شخص اپنی اپنی کہنے لگا۔ اس سلسلے میں ابن ندیم لکھتے ہیں:

قال سھل بن ھارون صاحب	سہل بن ہارون صاحب بیت الحکمۃ
بیت الحکمۃ ویعرف بابن راھون	نے جو ابن راہون الکاتب کے نام سے معروف
الکاتب عدد حروف العربیۃ	ہے کہا ہے کہ عربی حروف کی تعداد اٹھائیس
ثمانیۃ وعشرون حرفا علی	ہے جو چاند کے منازل کے مطابق ہے، جب
عدد منازل القمر وغایۃ	اس سے تعداد بڑھتی ہے تو سات
ما تبلغ الکلمۃ منھا سبع	کا اور اضافہ ہوتا ہے جو مشہور سات

زیادتھا سبعۃ احرف علی ستاروں کی تعداد کے مطابق

عدد النجوم السبعۃ (فہرست ابن ندیم ص۵۱) ہے۔

اس میں خط کشیدہ جملے بہت قابل غور ہیں، یہ تو معلوم ہے کہ عربی کے اٹھائیس حروف ہیں، لیکن معلوم ایسا ہوتا ہے کہ اس زمانہ میں بعض قبیلہ میں بعض حروف کے بجائے دوسرے حروف تھے جس کی تصدیق موجودہ عربوں سے بھی ہوتی ہے، اس سے سب واقف ہیں کہ عربی میں گ نہیں ہے، اور اس کی آواز کے لیے "ج" ہے، لیکن بعض عربی ممالک میں "ج" کی جگہ "گ" بولا جاتا ہے، مصر میں بھی گ بولتے ہیں، چنانچہ مصر کے ریڈیو میں جمال عبدالناصر کو گمال عبدالناصر کہتے ہیں، سبعۃ احرف کی مثال بھی کچھ اسی قسم کی تھی، یعنی بعض لوگ ح کی جگہ ع، ک کی جگہ "ش" الف کی جگہ ع پڑھتے تھے، یہ لہجے عربی کے اصل اٹھائیس حروف سے زیادہ ہیں مگر یہ اختلاف صرف لہجہ کا ہے، جس سے معنی پر کوئی اثر نہیں پڑتا، اس زمانہ میں لکھنے کا رواج بہت کم تھا، صرف بولنے میں یہ فرق نمایاں ہوتا تھا، اس لیے اس کو لہجہ ہی کا اختلاف کہنا مناسب ہے، اس قسم کا فرق ہر زبان کے مختلف خطوں کے بولنے والوں میں ہونا ناگزیر ہے، اس لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی سہولت کے خیال سے ان کے لیے قریش کے لہجہ کی پابندی ضروری نہیں قرار دی، کیونکہ اس سے اصل معنی و مفہوم پر کوئی اثر نہیں پڑتا تھا

ان اختلافات حروف کی چند مثالیں یہ ہیں:

فالھذلی یقرء عتی والاسدی	قبیلہ بنی ہذیل حتی اور حین کو ع سے
یقرء تعلمون بکسر، والتمیمی	عتی اور عین، قبیلہ اسد تعلمون کو تِعلمون
یھمل والقریشی لا یھمل	بولتا تھا، اہل تمیم اہمال سے کام لیتے تھے
(تبیان فی مباحث القرآن (صالح الجزائری) ص ۴۴)	اور قریشی بغیر اہمال کے بولتے تھے۔

اہل قیس "قد جعل ربک تحتک سریا" کو "قد جعل ربش تحتش سریا" پڑھتے تھے۔

اہل تمیم عسی اللہ ان یاتی بالفتح کو "عسی اللہ عن یاتی بالفتح" پڑھتے تھے۔

لہجے کا اختلاف اسی قسم کا ہے، جس سے اعدائے اسلام نے غلط فائدہ اٹھانے کی کوشش کی ہے، مگر اس کو توراۃ و انجیل کے اختلافِ قرأت سے کیا نسبت ہے؟

اگر منکرین حدیث واقعی اپنے دعویٰ میں مخلص ہیں اور حدیث سے انکار واقعی اسلام کی مدافعت میں ہے تو مذکورہ بالا مباحث ان کی آنکھیں کھولنے کے لیے کافی ہیں۔

"غبار خاطر" پر ایک نظر

از جناب فیض الرحمٰن اعظمی ایم اے

علمی اور ادبی حیثیت سے مولانا آزاد کا اردو ادب میں ایک منفرد مقام ہے، ادب اور صحافت کی تاریخ میں ان کی جگہ زبان کے ممتاز ترین انشا پردازوں کے ساتھ ہے، ان کی تحریروں میں ایک عظیم شخصیت کی انفرادیت کے ساتھ، سرسید، شبلی، ٹیگور، محمد علی اور اقبال کے ادبی، علمی اور مذہبی افکار کی گونج بھی سنائی دیتی ہے۔ اس سے کوئی انکار نہیں کرسکتا کہ مولانا کی انفرادیت نے اردو ادب کو نئے نئے پہلوؤں اور ایمان وعمل کے جلال و جمال سے آشنا کیا، ان کی آواز اور لہجے میں انفرادیت اور انانیت کی وہ کھنک ہے جو اس دور کے کسی ادیب کے یہاں نہیں ملتی، اس انانیت نے ان میں سچائی اور خلوص، ان کی آواز میں مجددانہ سطوت اور جلال اور ان کی شخصیت میں عظمت اور جبروت پیدا کردیا ہے، دنیا ان کی نگاہوں میں ایک کف دست سے بھی مختصر صاف اور چٹیل میدان ہے، جس کی ہر راہ سے وہ واقف اور ہر روش سے آشنا ہیں، اسی خود اعتمادی نے ان کی تحریر اور اسلوب میں وہ انشا پردازانہ رنگ بھرا ہے، جو ان کے ساتھ مخصوص ہے، یہ مخصوص طرز تحریر تذکرہ کے صفحات، سوانح سرمد، افسانۂ ہجر و وصال اور اس طرح کے دیگر انشا پردازانہ رنگ کے مضامین میں خاص طور سے نظر آتا ہے، البتہ بعد کی نگارشات میں کچھ سادگی آگئی تھی، اس طرز تحریر میں بعض دفعہ تصنع اور شان خود نمائی بھی جھلکنے لگتی ہے، مولانا کا دوسرا اسلوب تحریر یہ

خطیبانہ کہا جاسکتا ہے، جو 'الہلال' اور 'البلاغ' کے اکثر مضامین کی خصوصیت ہے، ان مضامین میں بجلی کی تڑپ اور آتشیں قلم کا زور واثر نظر آتا ہے، اردو زبان میں بقول شیخ اکرام شاہ اسمٰعیل شہیدؒ کے بعد سے کسی نے یہ طرز تحریر اختیار نہ کیا تھا، لیکن ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس اسلوب کے مضرت رساں اثرات سے مولانا جلد ہی واقف ہوگئے، اور انھیں یہ احساس ہوگیا کہ یہ خطیبانہ طرز تحریر انشا، پردازی کا کوئی بلند اسلوب نہیں، چنانچہ جس طرح انھوں نے اس طرز انشا کو جس میں فارسی اور عربی کے نامانوس اور ثقیل الفاظ کی کثرت ہوتی تھی، رفتہ رفتہ آسان اور سادہ انداز بیان میں بدل دیا تھا اسی طرح اس خطیبانہ طرز تحریر سے بھی وہ آہستہ آہستہ الگ ہوتے گئے، ترجمان القرآن کے مقدمہ، حال کے چند مضامین اور کسی حد تک 'غبار خاطر' میں یہ بدلا ہوا اسلوب نظر آتا ہے۔

'غبار خاطر' مولانا کے ان مکاتیب کا مجموعہ ہے جو انھوں نے قلعہ احمد نگر کی قید کے زمانے میں اپنے محترم رفیق اور دوست مولانا حبیب الرحمٰن خاں شروانی کو وقتاً فوقتاً قلم برداشتہ لکھے تھے، اور جیسا کہ اس کے دیباچہ میں صراحت ہے کہ یہ مکاتیب نج کے خطوط تھے اور اس خیال سے نہیں لکھے گئے تھے کہ شائع کیے جائیں گے، اور چونکہ یہ خطوط مولانا کی زندگی کی ایک مختصر مدت کی ترجمانی کرتے ہیں، اس لیے جب تک مولانا کے اور مکاتیب سامنے نہ آجائیں اردو خطوط نگاری کی تاریخ میں ان کا مقام متعین کرنا مشکل ہے، بعض ناقدوں کا خیال ہے کہ 'غبار خاطر' انشا، اور مکتوب نگاری دونوں لحاظ سے مولانا کی انشاء کے زوال کو ظاہر کرتی ہے، لیکن ہمارے نزدیک یہ رائے بالکل صحیح نہیں ہے، یہ ضرور ہے کہ روزمرہ کی سادگی اور محاورہ کی چاشنی ان خطوط میں نہیں ہے، اور مکتوب نگار نے عوام سے اپنا رشتہ توڑ لیا ہے، اور مکاتیب غالب کی طرح یہاں مراسلہ مکالمہ کی صورت اختیار نہیں کرتا اور نہ بے تکلف گفتگو کا لطف

اٹھایا جا سکتا ہے، اس کی ایک وجہ تو غالباً یہ ہے کہ غبار خاطر ان مکاتیب کا مجموعہ ہے جو اسیری کے زمانے میں صرف ذوق نگارش کی تسکین کے لیے لکھے گئے تھے، لکھتے وقت اس کا خیال بھی نہیں تھا کہ وہ کبھی شائع ہوں گے یا مکتوب الیہ تک پہنچیں گے، اسلیے ان میں مولانا کے افکار کا بہاؤ صحرائی چشمہ کی طرح آزاد ہے، اور یہ چشمہ ایک خاموش وادی میں بہتا چلا گیا ہے۔ اس میں ایک طرح کی خود کلامی اور اسے (monologue) کا رنگ پیدا ہو گیا ہے۔ اس لیے ان مکاتیب کا موازنہ کسی دوسرے مکاتیب سے کرنا صحیح بھی نہیں ہے، خطوط میں ادب اور فلسفہ، سیاست تعلیم اور مذہب ہر موضوع پر بحث کیجا سکتی ہے، انگریزی اور یورپ کی دیگر زبانوں کی ادبیات میں خط کے ذریعہ علم، مذہب، ادب اور زندگی کے بڑے بڑے گوشے بے نقاب کیے گئے ہیں، اسی لیے خطوط نگاری کے فن کو ہم محدود معنی میں مقید نہیں کر سکتے، تاہم اردو خطوط نگاری کی تاریخ میں غبار خاطر ایک بدلے ہوئے رجحان کی حامل ہے، اگر ہم اردو مکاتیب پر غالب کے زمانہ سے نظر ڈالیں تو یہ حقیقت واضح ہو جائے گی غالب کی اہمیت اپنی جگہ پر مسلم ہے، ان کے مکاتیب پر سو سال سے زیادہ عرصہ گذر جانے کے بعد بھی وہی دلکشی، بانکپن اور شوخی موجود ہے۔ ان میں زبان و بیان کی وہ سحر طرازی ہے جس کی مثال اردو میں موجود نہیں ہے۔ اس کی ایک بڑی وجہ یہ بھی ہے کہ غالب کے مکاتیب میں جو زبان استعمال ہوئی ہے وہ زبان کے لازوال سرچشموں سے پھوٹ کر نکلی ہے اور کہیں بھی اس کا اندازہ نہیں ہوتا کہ مکتوب نگار نے اپنا رشتہ عوامی زندگی کے ان سرچشموں سے توڑ لیا ہو جس کے بغیر ادب میں توانائی اور حسن تشکل سے آتا ہے، مراسلت کی بجائے مکالمت اور ہجر میں وصال کے مزے لینے کے علاوہ غالب کے مکاتیب اردو نثر میں ایک سنگ میل کی حیثیت رکھتے ہیں، وہ سادگی جو فورٹ ولیم کالج کی کوشش سے شروع ہوئی تھی اس میں ادبیت اور دلکشی غالب کے خطوط نے پیدا کی، اس لیے یہ کہنا صحیح ہے کہ اردو نثر کا مستقبل فورٹ ولیم کالج سے نہیں

بلکہ قلعۂ معلی دہلی سے وابستہ تھا، انشاء اور نثر کی یہ وہ سادگی اور دلآویزی تھی جس نے اردو ادب کے دھارے کو پھیر دیا تھا، اگر غالب کے بعد سر سید کی ہمہ گیر شخصیت نہ پیدا ہوئی ہوتی تو اردو میں سادگی اور بے تکلفی پیدا کرنے کا کام ادھورا رہ جاتا، سر سید نے غالب کے اثر کو عام کیا، ان کے خطوط سادگی اور بے تکلفی کا نمونہ ہیں، وہ بلا تکلف لکھتے چلے جاتے ہیں اور لکھتے وقت جو خیال جس طرح آ گیا، اسی طرح ادا کر دیتے ہیں، اسی لیے اس بے تکلفی، سادگی اور اور بے ساختہ پن میں زبان و محاورہ کی غلطیاں بھی نظر آ جاتی ہیں، اور ان کے خطوط انشاء اور اسلوب کے لحاظ سے زیادہ اہمیت نہیں رکھتے، انھیں قومی اور اجتماعی کاموں سے اتنی فرصت کب ملتی تھی کہ وہ جی لگا کر خط لکھتے، شبلی نے غالب کی سادگی اور بے تکلفی سے ہٹ کر ان کے انداز مکتوب نگاری کو اپنانے کی کوشش کی، ان کے خطوط دلچسپ اور رنگین ہوتے ہیں، وہ غالب کی طرح اس بات کی کوشش کرتے ہیں کہ تحریر میں تقریر کا انداز قائم رہے، کبھی بلا تمہید لکھنا شروع کر دیتے ہیں کبھی شوخی سے لطف بیان کو بڑھانے کی کوشش کرتے ہیں، پھر بھی دونوں میں اصل اور نقل کا فرق نمایاں ہے، غالب کو ڈرامائی انداز میں خط لکھنے کا بڑا ملکہ حاصل تھا، پھر غالب کی شخصیت میں انفرادیت اور انانیت شبلی سے کہیں زیادہ تھی، غالب تقلید کو گناہ سمجھتے تھے اور روش عام سے بیگانہ اور ناآشنا تھے، اس لیے ان کے خطوط میں شوخی اور دلآویزی کے باوجود جدت و ندرت پھوٹی پڑتی ہے، شبلی بھی ہمہ گیر شخصیت کے مالک تھے لیکن ان کے ہاتھ میں ایسے قومی و مذہبی کام تھے جن کے لیے وہ مصلحت اندیشی پر مجبور رہتے تھے، اس لیے وہ خطوط میں کم کھلتے ہیں لیکن خطوط شبلی میں یہ پردہ کہیں کہیں سے سرک گیا ہے، اور مولانا شبلی میں ایک آرٹسٹ کی روح کارفرما نظر آتی ہے، اگر شبلی نے یہ خطوط نہ لکھے ہوتے تو ان کی حیثیت اردو کے ایک منفرد اور صاحب طرز مکتوب نگار کی حیثیت سے زیادہ اہم نہیں ہوتی، رشید احمد صدیقی

نے ان خطوط کی بنیاد پر ان کو غالب کے بعد اردو کا سب سے اچھا مکتوب نگار کہا ہے، ان خطوں میں انشا، اور اسلوب کی دلآویزی بھی ہے، زبان و بیان کی دلکشی اور بے تکلفی بھی اور محبت اور خلوص کی مہک بھی ہے، حالی نے شبلی کی طرح غالب کی پیروی تو نہیں کی لیکن ان کے خطوط میں بھی بے تکلفی اور سادگی نمایاں اور ان کی متین اور سنجیدہ، مخلص اور ہمدرد شخصیت جلوہ گر ہے، گری یہ خطوط پاکیزہ اخلاق، دلسوزی اور ہمدردی کا مرقع ہیں، ان میں انشا، اور اسلوب کی صنعت اور طرز ادا کی شوخی مشکل سے ملے گی لیکن ایک بلند پایہ اور صاحب طرز ادیب کے جوہر ان میں نمایاں ہیں۔

محمد حسین آزاد کے یہاں زبان کی بے تکلفی اور بے سادگی کی جگہ زبان کی شیرینی اور انشا، کی وہ دلآویزی ملتی ہے جو ان کے اسلوب کا طرۂ امتیاز ہے اور یہ ان کی انشا پردازی کا کمال ہے کہ یہی دلآویزی ان کے خطوط میں بھی نظر آتی ہے، اسی طرح نذیر احمد، مہدی افادی، اقبال اور نیاز فتحپوری وغیرہ کے مکاتیب ہیں، جو انشا، اور اسلوب میں اپنے اپنے مزاج کے لحاظ سے ایک خاص خصوصیت رکھتے ہیں، اگر مکاتیب غالب سے لیکر غبار خاطر تک اردو مکاتیب پر نظر ڈالی جائے تو اس سے انکار ممکن نہ ہوگا کہ اردو انشا، پرداز زبان کے ان ابتدائی اور لازوال سرچشموں سے دھیرے دھیرے علیحدہ ہوتے چلے گئے ہیں، اور یہ بھی واقعہ ہے کہ غالب نے اردو نثر میں جس رجحان کی ابتدا کی تھی اور جس روش کی بنا ڈالی تھی، اس سے بعد کے نثر نگاروں نے کم فائدہ اٹھایا، اس لیے اس کی ضرورت ہے کہ آب زلال کے ان سرچشموں کی طرف پھر لوٹا جائے، غالب اہل زبان تھے، شبلی اور آزاد اہل زبان نہیں، زبان دان ہیں، اس فرق کو ملحوظ رکھنا چاہیے۔

اگر ادبی پہلو سے ہٹ کر بھی خطوط پر نگاہ ڈالی جائے تو یہ صنف ادب مصنف کی شخصیت اور نفسیات کی نقاب کشائی کے لیے بہت مفید ہے، یہیں مکتوب نگار تمام مصنوعی حجابات چاک کرکے بے نقاب نظر آتا ہے، کسی بڑے ادیب اور شاعر کی مخصوص نفسیات کو بے نقاب دیکھنے میں

ان کے خطوں سے جتنی مدد ملتی ہے اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا، اسی لیے خطوط ادب و انشا کے علاوہ انسانی فطرت کے مطالعہ کا بھی بڑا دلچسپ ذریعہ ہیں، مولانا عبد الحق نے خطوط شبلی کے مقدمہ میں لکھا ہے "خانگی خطوں میں اور خاص کر ان خطوں میں جو اپنے عزیز اور مخلص دوستوں کو لکھے جاتے ہیں، ایک خاص دلچسپی ہوتی ہے، جو دوسری تصانیف میں نہیں ہوتی، ان کی سب سے بڑی خوبی بے ریائی ہے، تکلف کا پردہ بالکل اٹھ جاتا ہے اور مصلحت کی دراندازی کا کھٹکا نہیں رہتا، گویا انسان اپنے سے خود باتیں کر رہا ہے، جہاں اندیشہ لاحق نہیں ہوتا، یہ دلی جذبات اور خیالات کا روزنامچہ اور اسرار حیات کا صحیفہ ہے، پھر کون ہے جو اس خاموش آواز کے سننے کا مشتاق نہ ہوگا، یہ ہماری فطرت میں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم روزنامچوں، آپ بیتوں اور خطوں کو بڑے ذوق اور شوق سے پڑھتے ہیں۔" اسی طرح مکتوبات حالی کے مقدمہ میں لکھتے ہیں "خطوں میں کاتب مکتوب الیہ سے بلکہ اکثر اوقات اپنے آپ سے باتیں کرنے لگتا ہے۔ جو خیال جس طرح اس کے دل میں ہوتا ہے اسی طرح ٹپک پڑتا ہے، نہیں بلکہ وہ اپنا دل کاغذ کے ٹکڑے پر نکال کر رکھ دیتا ہے۔" غبار خاطر کا مطالعہ اگر اس روشنی میں کیا جائے تو مولانا آزاد کی نفسیات کے بہت سے گوشے اس آئینہ میں بے نقاب ہو جائیں گے، جس طرح غالب کی انانیت، انفرادیت اور روش عام سے بیگانگی نے انھیں ایک نیا اسلوب اختیار کرنے پر آمادہ کیا، اسی طرح مولانا کی انفرادیت اور انانیت دوسروں کی تقلید سے آزاد ہے، یہ کوئی مصنوعی انداز تفاخر نہیں بلکہ ایک فطری انفرادیت پسندی ہے جس میں کوئی دوسرا ادیب ان کا شریک نہیں، اور نہ ان کے انفرادی آرٹ اور اسلوب کو اپنا سکتا ہے، غبار خاطر میں غالب اور سرسید کی سادگی و پرکاری، شبلی اور آزاد کی مرصع نگاری اور رنگینی، نذیر احمد اور حالی کی متانت و سنجیدگی، مہدی افادی اور نیاز کی رومانیت اور جمالیاتی تشنگی، اقبال کے فکر کی گہرائی اور معنویت، مولانا کے منفرد اسلوب نگارش میں گھل مل گئی ہے، اس میں شک نہیں کہ غبار خاطر بعض حیثیتوں سے مکتوب نگاری کے فن سے الگ بھی ہے، انشا، اور مکتوب نگاری کے لحاظ سے اسکا درجہ

اتنا بلند نہیں جتنا خود نوشت اور ادبی درجہ کے لحاظ سے بلند ہے ۔۔۔۔ اس میں رعنائی خیال اور لطافت بیان دونوں موجود ہیں، اس کی نثر میں شعر کی ساری لطافتیں سموئی ہوئی ہیں، اور بعض مقامات پر تو بقول قاضی عبد الغفار یہ سمجھنا مشکل ہوجاتا ہے کہ کس نقطہ پر شاعری ختم ہوئی اور حقیقت شروع ہوئی، مولانا آزاد نے نثر کو نثریت سے آزاد کیا، ان کی نثر حکیمانہ ہونے سے زیادہ کچھ اور بھی ہے، وہ محض تاریخ، فلسفہ، مذہب اور سیاست کا اظہار ہی نہیں ہے بلکہ اس میں ان کی انفرادیت کی تڑپ اور شخصیت کی آواز کچھ اس طرح گھل مل گئی ہے کہ وہ نثر ہوتے ہوئے بھی شاعری کا اثر اور کیف اپنے اندر رکھتی ہے، غالباً اسی لیے ڈاکٹر محمد حسن نے انھیں اسلوب کے لحاظ سے تخیل کا آذر کہا ہے، جو ہزاروں بت تراشتا اور لاکھوں صنم کدے آراستہ کرتا ہے،

غبار خاطر کی اہمیت اس لیے بھی زیادہ ہے کہ اس کے خط غبار سے مولانا کی واردات قلب اور نفسیات کا تھوڑا بہت اندازہ لگایا جا سکتا ہے، اس میں مولانا کی فطرت کی تصویر زندہ اور متحرک نظر آتی ہے اور ان کی کم آمیزی، مشکل پسندی، انانیت اور انفرادیت، غمگینی اور احساس شکست، طنز و مزاح، مطالعۂ کائنات اور مشاہدۂ فطرت، مذہب اور فلسفے کے دقیق مسائل سب پر کچھ نہ کچھ روشنی پڑتی ہے، لیکن ادب اور زندگی کی کوئی راہ بھی ہو مولانا تقلید کے بجائے اجتہاد کے قائل ہیں، وہ کسی ایسی عمومیت سے مفاہمت نہیں کر سکتے جو ان کی مخصوص عقلیت کے سانچے میں ڈھل نہ سکے. وہ معمولی سے معمولی باتوں میں بھی اپنے لیے ایک امتیاز پیدا کر لیتے ہیں، سیدھی سادی بات بھی عمومی انداز میں نہیں کہہ سکتے. قید کی پابندیوں میں اپنے ذوقِ نگارش کا بیان اس انداز سے ختم کرتے ہیں "لوگوں نے نامہ بری کا کام کبھی قاصد سے لیا، کبھی بال کبوتر سے، ہمارے حصہ میں عنقا آیا" اسی طرح سونے جاگنے اور کھانے پینے میں بھی انکا مسلک تقلید نہیں اجتہاد ہے، مثلاً اپنے سونے اور جاگنے کے اوقات کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں؛

"سوچتا ہوں تو زندگی کی بہت سی باتوں کی طرح اس معاملہ میں بھی ساری دنیا سے الٹی چال

میرے حصہ میں آئی، دنیا کے سونے کا جو وقت سب سے بہتر ہوا وہی میرے لیے بیداری کی اصلی پونجی ہوئی، لوگ ان گھڑیوں کو اس لیے عزیز رکھتے ہیں کہ میٹھی نیند کے مزے لیں، میں اس لیے عزیز رکھتا ہوں کہ بیداری کی تلخ کامیوں سے لذت اندوز ہوتا رہوں"

جلوت سے بیزاری اور خلوت سے یہ لگاؤ فطری ہے جس کو کسب سے پیدا نہیں کیا جا سکتا،

"ابتدا ہی سے طبیعت کی افتاد کچھ ایسی واقع ہوئی تھی کہ خلوت کا خواہاں اور جلوت سے گریزاں رہتا تھا۔ یہ ظاہر ہے کہ زندگی کی مشغولیتوں کے تقاضے اس طبع وحشت سرشت کے ساتھ نبھائے نہیں جا سکتے، اس لیے بہ تکلف خود کو انجمن آرائیوں کا خوگر بنانا پڑتا ہے، مگر دل کی طلب ہمیشہ بہانے ڈھونڈتی رہتی ہے، جوں ہی ضرورت کے تقاضوں سے مہلت ملی اور وہ اپنی کام جوئیوں میں لگ گئی"

طبع وحشت سرشت کی یہی سرشت انہیں عمومیت سے الگ کرتی ہے، غبار خاطر کے مکتوبات میں بار بار یہ احساس ملتا ہے کہ مولانا کی زندگی اور عوام کی زندگی میں کوئی مساوی حقیقت مشترک نہیں ہے، اسی افتاد طبیعت کے ہاتھوں وہ ہمیشہ طرح طرح کی بدگمانیوں کے مورد رہے لیکن طبیعت کا یہ سانچہ اتنا پختہ ہو چکا تھا کہ اسے توڑا تو جا سکتا تھا مگر موڑا نہیں جا سکتا تھا، انھیں اس بات کا خود بھی احساس تھا لیکن اپنے ذہنی وجود کو عوام کی عمومیت سے ملا نہیں سکتے تھے۔

طبیعت کی بے میل افتاد فکر و عمل کے کسی گوشہ میں بھی وقت اور رسم کے پیچھے نہ چل سکی، اسے وجود کا نقص کہیے، لیکن یہ ایک ایسا نقص تھا کہ جو روز ازل سے طبیعت اپنے ساتھ لائی تھی، ...... لوگ کھاتے ہیں تو مزا نہیں ملتا، تاہم اس بے مزگی پر بھی اپنی قیمت ہمیشہ گراں رہی، لوگ جانتے ہیں کہ مزا ملے یا نہ ملے یہ جنس ارزاں نہیں ہو سکتی،

متاع من کہ نصیبش مباد ارزانی

.... جس جنس کی بھی عام مانگ ہوئی وہ میری دکان میں جگہ نہ پاسکی، لوگ بازار میں ایسی چیز ڈھونڈھ کر لائیں گے جن کا رواج عام ہو، اوروں کے لیے پسند و انتخاب کی جو علت ہوئی وہ میرے لیے ترک و اعراض کی علت بن گئی، انھوں نے دکانوں میں ایسا سامان سجایا جس کے لیے سب کے ہاتھ بڑھیں، میں نے کوئی چیز ایسی رکھی ہی نہیں ...... لوگ بازار میں دکان لگاتے ہیں تو ایسی جگہ ڈھونڈھ کر لگاتے ہیں کہ جہاں خریداروں کی بھیڑ لگتی ہو، میں نے جس دن اپنی دکان لگائی تو ایسی جگہ ڈھونڈھ کر لگائی جہاں کم سے کم گاہکوں کا گذر ہو سکے ...... مذہب میں، ادب میں، سیاست میں، فکر و نظر کی عام راہوں میں جس طرف بھی نکلنا پڑا اکیلا ہی نکلنا پڑا کسی راہ میں بھی وقت کے قافلوں کا ساتھ نہ دے سکا۔"

خلوت کی محفل آرائیوں سے مولانا کو جب بھی باہر نکلنا پڑتا ہے تو انھیں ایک طرح کی تنہائی اور بے چارگی کا احساس ہوتا ہے، اس بے چارگی اور درماندگی میں توازن پیدا کرنے کے لیے وہ ایک فلسفۂ سود و زیاں کا سہارا لیتے ہیں، اور ایک مقام پر اپنی ذہنی زندگی کے سوز و گداز کو اس شاعرانہ انداز میں واضح فرماتے ہیں:-

"جب لوگ کامجوئیوں اور خوش وقتیوں کے پھول چن رہے تھے تو ہمارے حصے میں تمناؤں اور حسرتوں کے کانٹے آئے، انھوں نے پھول چن لیے اور کانٹے چھوڑ دیے. ہم نے کانٹے چن لیے اور پھول چھوڑ دیے۔"

پھر اس کیفیت کی تعلیل اپنے فلسفیانہ انداز میں اس طرح کرتے ہیں کہ

"اس بارگاہ سود و زیاں کی کوئی عشرت نہیں جو کسی حسرت سے پیوستہ نہ ہو یہاں زلال صافی کا کوئی جام نہیں بھرا گیا جو دُرد کدورت اپنی تہ میں نہ رکھتا ہو، بادۂ کامرانی کے تعاقب میں ہمیشہ خمار ناکامی لگا رہا اور خندۂ بہار کے پیچھے ہمیشہ گریۂ خزاں کا شیون برپا ہوا۔"

مولانا کا یہ فلسفۂ سود و زیاں اور زندگی بسر کرنے کا ایک مخصوص طریقہ ان کی جینیس اور بلند فطرت کا نتیجہ تھا، وہ اپنے زمانہ سے بہت پہلے پیدا ہوئے تھے۔ ان کے خیالات کا ساتھ دینے بلکہ اس کو سمجھنے والے بہت کم تھے، وہ نہ اپنی سطح سے نیچے اتر سکتے تھے اور نہ عام لوگوں کے خیالات سے سمجھوتہ کر سکتے تھے۔ اس لیے اس دنیا میں رہ کر بھی اپنے کو اجنبی اور تنہا محسوس کرتے تھے، اس اجنبیت اور تنہائی کا احساس کبھی کبھی ان میں افسردگی اور دل گرفتگی پیدا کر دیتا تھا، ان کے خیالات کی طرح ان کی خودی کا درجہ بھی بہت اونچا تھا جس کی سرحد کبر تک پہنچ جاتی ہے، ان کے دل پر کچھ بھی گذر جائے دوسروں کو اس کا احساس نہ ہونے دیتے تھے اور انتہائی کرب واذیت کی حالت میں بھی ان کے وقار اور تمکنت میں فرق نہ آتا تھا، اس بارہ میں یونان کے قدیم طبقۂ اشراقیہ سے بھی اونچے تھے، اس نرالی فطرت کی بنا پر انھوں نے زندگی کو خوشگوار بنانے کے لیے اپنا الگ فلسفۂ زندگی بنایا تھا جس کے باہر وہ بہت کم نکلتے تھے۔ ان کی اس فطرت اور فلسفہ کی جھلک ان کی اکثر تحریروں میں نظر آتی ہے، دنیاوی تعلقات میں ان کی زندگی کا سب سے بڑا حادثہ ان کی اہلیہ کی موت ہے جو ان کے ایام اسیری میں ہوئی تھی، دیکھیے اس حادثہ کو وہ کس خودداری اور وقار کے ساتھ برداشت کرتے ہیں، لکھتے ہیں:

جیلر اخبار لیکر سیدھا میرے کمرے میں آتا ہے۔ جوں ہی اس کے دفتر سے نکلنے اور چلنے کی آہٹ شروع ہوتی ہے، دل دھڑکنے لگتا ہے کہ نہیں معلوم آج کیسی خبر اخبار میں ملے گی، لیکن پھر میں فوراً چونک اٹھتا، میرے صوفے کی پیٹھ دروازہ کی طرف تھی، اس لیے جب تک ایک آدمی اندر آکر سامنے کھڑا نہ ہو جائے، میرا چہرہ نہیں دیکھ سکتا، جب جیلر آتا تھا تو میں حسب معمول مسکراتے ہوئے اشارہ کرتا تھا کہ اخبار ٹیبل پر رکھ دے اور پھر لکھنے میں مشغول ہو جاتا کہ گویا اخبار دیکھنے کی کوئی جلدی نہیں، میں اعتراف کرتا ہوں کہ یہ ساری ظاہرداریاں دکھاوے کی ایک پارٹ تھیں جس سے دماغ کا ایک مغرورانہ احساس کھیلتا رہتا تھا، اور اسلیے کھیلتا تھا کہ

کہیں اس کے دامن صبر و قرار پر بے حالی اور پریشان خاطری کا کوئی دھبہ نہ لگ جائے ......

بالآخر ۹ اراپریل کو زہر غم کا یہ پیالہ لبریز ہو گیا۔"

دماغ کا یہی منفرد احساس ہے جو انھیں ظاہر داری بھی اختیار کرنے پر مجبور کرتا ہے، یہ ان کا زندگی بسر کرنے کا طریقہ ہے، اور اس کی تاویل وہ مختلف طریقوں سے مختلف موقعوں پر کرتے رہتے ہیں، ایک جگہ لکھتے ہیں :-

"انسان کا اصل عیش دماغ کا عیش ہے جسم کا نہیں، میں لذتیہ سے ان کا داغ لے لیتا ہوں جسم ان کے لیے چھوڑ دیتا ہوں...... اور غور کیجئے تو یہ بھی ہمارے وہم و خیال کا ایک فریب ہے کہ سروسامانِ کار ہمیشہ اپنے سے باہر ڈھونڈتے رہتے ہیں، اگر یہ پردۂ فریب ہٹا کر دیکھیں تو صاف نظر آ جائے کہ وہ ہم سے باہر نہیں خود ہمارے اندر موجود ہے۔"

مولانا کی عزیمت نے ان کے لیے جو راہ معین کی تھی وہ اس سے ہٹنے کے لیے کبھی تیار نہیں ہوئے اپنے مزاج کی اس کیفیت کو مثالوں سے بھی واضح کر دیتے ہیں، مثلاً سگریٹ پینے اور ترک کرنے والا واقعہ، ایک مرتبہ گرفتاری کے وقت سگریٹ نہ پینے کا ارادہ کر لیا، تو باوجود تمام آسانیوں کے پھر قید کے زمانہ میں نہیں پیا، رہائی کے وقت جیلر نے سگریٹ پیش کیا تو اسی بے نیازی سے اسے قبول کر لیا جس بے نیازی سے دو سال قبل اسے ترک کیا تھا۔

یقین کیجئے کہ جس درجہ عزم کے ساتھ دو سال پہلے سگریٹ ترک کیا تھا، اتنے ہی درجے کی آمادگی کے ساتھ یہ پیشکش بھی قبول کر لی تھی، نہ ترک میں دیر لگی تھی نہ اب اختیار میں جھجک ہوئی، نہ محرومی پر ماتم تھا نہ حصول پر نشاط۔ ترک کی تلخ کامی نے جو مزہ دیا تھا وہی اب اختیار کی حلاوت میں محسوس ہونے لگا تھا...... ترک و اختیار دونوں کا نقش عمل اس طرح بٹھائیے کہ آلودگیاں دامن تر کر دیں مگر دامن پکڑ نہ سکیں، اس راہ میں کانٹوں

کا دامن سے الجھنا مخل نہیں ہوتا۔ دامن گیر ہونا مخل ہوتا ہے۔ کچھ ضروری نہیں کہ آپ اس ڈر سے اپنا دامن سمیٹے رہیں کہ کہیں بھیگ نہ جائے، بھیگتا ہے تو بھیگنے دیجئے لیکن آپ کے دست و بازو میں یہ طاقت ضرور ہونا چاہیے کہ جب چاہا اس طرح نچوڑ کر رکھ دیا کہ آلودگیوں کی ایک بوند بھی باقی نہ رہے۔ یہاں کامرانی سود و زیاں کی کاوش میں نہیں ہے؛ بلکہ سود و زیاں سے آسودہ حال رہنے میں ہے۔ نہ تو تر دامنی کی گرانی محسوس کیجئے نہ خشک دامانی کی سبک سری، نہ آلودہ دامنی پر پریشان حالی ہو نہ پاک دامانی پر سر گرانی۔"

جبر و اختیار، انکار و قبول اور سود و زیاں کے اس فلسفے کو انھوں نے اپنی زندگی کا پاسنگ بنا لیا تھا۔ اسی سے وہ اپنی انفرادیت میں جان پیدا کرتے ہیں اور دنیا کے زشت و خوب کے پیمانوں سے بالاتر ہو جاتے ہیں۔ یہ فلسفہ ان کی زندگی کا سانچہ بن گیا تھا جس میں اس کا سارا خوش و ناخوش ڈھل جاتا تھا، زندگی کے سارے نشیب و فراز کو وہ اسی نقطۂ نگاہ سے دیکھتے تھے، اور جو کبھی متزلزل ہوا اور نہ بدلا۔ اپنے قید خانہ کی زندگی کے متعلق ایک مکتوب میں لکھتے ہیں کہ

"میں نے قید خانہ کی زندگی کو دو متضاد فلسفوں سے ترکیب دی ہے۔ آمیں ایک جز رواقیہ کا ہے اور ایک لذتیہ کا

پنبہ را آشتی اینجا بہ شرار افتاد است

جہاں تک حالات کی ناگواری کا تعلق ہے رواقیہ سے ان کے زخموں پر مرہم لگاتا ہوں اور انکی چبھن بھول جانے کی کوشش کرتا ہوں...... جہاں زندگی کی خوشگواریوں کا تعلق ہے، لذتیہ کا زاویۂ نگاہ کام میں لاتا ہوں اور خوش رہتا ہوں.... میں نے کاک ٹیل کے جام میں دونوں بوتلیں الٹ دی ہیں۔"

غرض مولانا نے اپنی انفرادیت و انانیت اور دماغ کے مغرورانہ احساس کو باقی رکھنے کیلیے زندگی گذارنے کا ایک طریقہ بنا لیا ہے، اور چھوٹے چھوٹے پیش پا افتادہ واقعات میں بھی مولانا کی دوررس نگاہ

زندگی کے لازوال قانون اور مظاہر کو جس گہری نگاہ سے دیکھتی ہے اس کا اندازہ غبار خاطر کے اورا
لگایا جا سکتا ہے، اس فلسفیانہ نگاہ سے مولانا کی کوئی تحریر خالی نہیں، چڑے چڑیا کی کہانی ہو یا
اور سگریٹ کا ذکر، قید و بند کا معاملہ ہو یا آتش و خرمن کا افسانہ، مشاہدۂ فطرت ہو یا مرقع نگا
سارے تاثرات ان کی طبع حساس پر ایک ہی طرح کا نقش چھوڑتے ہیں، اور انھیں زندگی
مظاہر میں صرف حق و باطل اور خیر و شر کی کارفرمائی اور نبرد آزمائی نظر آتی ہے، یہی احساس انھ
مذہب میں بھی خاندانی عقائد کی کورانہ تقلید سے الگ کرتا ہے، وہ قدامت پرستوں کی اندھی تق
اور تجدد پرستوں کی سطحی عقلیت دونوں سے الگ اپنی ایک راہ نکالتے ہیں جسکا ذکر غبار خاطر میں

"معلوم ہوا کہ اختلاف و نزاع کی ان متعارض راہوں میں اور خیالات و اوہام کی ان گہری تاریکیوں
کے اندر ایک روشن اور قطعی راہ بھی موجود ہے جو یقین اور اعتقاد کی منزل تک چلی گئی ہے ... جب
موروثی عقائد کے جمود اور تقلیدی ایمان کی پٹیاں ہماری آنکھوں پر بندھی رہتی ہیں ہم اس راہ
کا سراغ نہیں پا سکتے لیکن جونہی پٹیاں کھلنے لگتی ہیں، صاف دکھائی دینے لگتا ہے کہ راہ نہ تو
دور تھی اور نہ کھوئی ہوئی تھی، یہ خود ہماری چشم بندی تھی جس نے ہمیں عین روشنی میں گم کر دیا تھا"

اگر زندگی کی ان فلسفہ طرازیوں اور حق و باطل کے معرکہ سے الگ ہو کر بھی غبار خاطر کے اورا
نظر ڈالی جائے تو مولانا کے ادب کے بعض نئے گوشے اور بالکل نئے پہلو نظر کے سامنے آتے ہیں، مثلاً چ
کی کہانی میں چڑیا کے بچے کی خود شناسی کے علاوہ جسے اقبال کی زبان میں خودی کا نام دیا جا سکتا
بھی بہت کچھ ہے، اس میں واقعہ اور جزئیات نگاری کے حیرت انگیز مرقعے ملتے ہیں، اور ساتھ ہی
کی دلکشی بھی ان میں موجود ہے، مولانا نے ایک مکتوب میں کرۂ ہوا کے ان سیلانیوں سے راہ ا
کرنے اور ان "آہوان وحشی" کو رام کرنے کی جو روداد لکھی ہے وہ مرقع نگاری کی بہترین مثال ہے،
نام انھوں نے قلندر اور چڑیا کا موتی رکھا، قلندر کی جرأت رندانہ کے پہلو بہ پہلو وہ موتی کے سراپا کی یوں ت

"چھریرا بدن، ٹھلتی ہوئی گردن، مخروطی دم اور گول گول آنکھوں میں ایک عجیب طرح کا بولتا ہوا بھولاپن، جب دانہ چگنے آئے گی تو ہر دانہ پر میری طرف دیکھتی جائیگی، ہم دونوں کی زبانیں خاموش رہتی ہیں، مگر نگاہیں گویا ہوتی ہیں، وہ میری نگاہوں کی بول سمجھنے لگی ہے اور مینے اسکی نگاہوں کو پڑھنا سیکھ لیا ہے،

بہرحال اس موقعہ پر بھی اسکی بیساختہ نگاہوں نے مجھ سے کچھ کہا اور بغیر کسی جھجھک کے جست لگا کر انگوٹھے کی جڑ پر آکھڑی ہوئی اور دانوں پر چونچ مارنا شروع کر دیا، یہ چونچ نہیں تھی نشتر کی نوک تھی جو اگر جا لگتی تو ہتھیلی کے آر پار ہو جاتی، مگر صرف چبھ کے لگا لگا کر رک جاتی تھی،

یک ناوکِ کاری زکمان تو نہ خوردم　　　ہر زخم تو محتاج بہ زخم دگرم کرد

ہر مرتبہ گردن موڑ کر میری طرف دیکھتی بھی جاتی گویا پوچھ رہی تھی کہ درد تو نہیں ہوتا۔"

یہ مولانا کے ادب کا بالکل نیا پہلو ہے، حقیقت یہ ہے کہ مولانا میں ایک شاعر اور آرٹسٹ کی روح کا ز وساز اور اضطراب بھرا ہوا ہے، اور یہ روح انکی شخصیت اور انفرادیت کے جلووں میں غبار خاطر کے صفحہ صفحہ جلوہ فرما نظر آجاتی ہے، ایک مکتوب میں اپنے شاعرانہ وجدان کو اس وارفتگی سے بیان فرماتے ہیں:۔

"رات کو ستار لیکر تاج چلا جاتا اور اسکی چھت پر جمنا کے رخ بیٹھ جاتا، پھر جونہی چاندنی پھیلنے لگتی ستار پر کوئی گت چھیڑ دیتا اور اس میں محو ہو جاتا، کیا کہوں اور کس طرح کہوں کہ فریب تخیل کے کیسے کیسے جلوے ان ہی آنکھوں کے سامنے گذر چکے ہیں..... رات کا سناٹا، ستاروں کی چھاؤں، ڈھلتی چاندنی اور اپریل کی بھیگی رات، چاروں طرف تاج کے منارے سر اٹھائے کھڑے تھے، برجیاں دم بخود بیٹھی تھیں بیچ میں چاندنی سے دھلا ہوا مرمریں گنبد اپنی کرسی پر بے حس و حرکت متمکن تھا، نیچے جمنا کی روپہلی جدولیں بل کھا کھا کر دوڑ رہی تھیں اور اوپر ستاروں کی ان گنت نگاہیں حیرت کے عالم میں تاک رہی تھیں، نور و ظلمت کی اس ملی جلی فضا میں اچانک پردہ ہائے ستار سے نالہائے بے حرف اٹھتے اور ہوا کی لہروں پر بے روک تیرنے لگتے، آسمان سے تارے جھڑ رہے تھے اور میری انگلی کے زخموں سے نغمے!..... کچھ دیر فضا تھمی رہتی

گویا کان لگا کر خاموشی سے سن رہی ہو، پھر آہستہ آہستہ تماشائی حرکت میں آنے لگتے، چاند بڑھنے لگتا یہاں تک کہ سر پر آکھڑا ہوتا، ستارے دیدے پھاڑ پھاڑ کر تکنے لگتے۔ درختوں کی ٹہنیاں کیف میں آکر جھومنے لگتیں، رات کے سیاہ پردوں کے اندر سے عناصر کی سرگوشیاں صاف سنائی دیتیں، بارہا تاج کی برجیاں اپنی جگہ سے ہل گئیں اور کتنی ہی مرتبہ ایسا ہوا کہ مناروں اپنے کاندھوں کی جنبش کو نہ روک سکے، آپ باور کریں یا نہ کریں مگر واقعہ ہے کہ اس عالم میں میں نے برجیوں سے باتیں کی ہیں اور جب آج کے گنبد خاموش کی طرف نظر اٹھائی ہے تو اس کے لبوں کو ہلتا پایا ہے،

تو مپندار کہ ایں قصہ زخود می گویم گوش نزدیک لبم آر کہ آوازے ہست

انشاء اور مکتوب نگاری کے نقطۂ نظر سے ممکن ہے محدود حیثیتوں میں غبار خاطر کے مکاتیب زیادہ وقعت نہ رکھتے ہوں لیکن اگر خطوط سے انسانی نفسیات کا مطالعہ کیا جا سکتا ہے تو یقیناً ان اوراق کے غبار رنگیں میں مولانا کی شخصیت بڑی حد تک بے نقاب نظر آتی ہے، انکی انانیت اور انفرادیت روش عام سے ان کی بیگانگی، زندگی کی خوشی اور ناخوشی سے فلسفیانہ بے نیازی، مطالعۂ فطرت، مشاہدۂ کائنات، فلسفہ اور مذہب کے بارے میں مجتہدانہ خیالات و افکار، مرقع اور جزئیات نگاری، طنز و مزاح، ہمت و عزیمت، غرض کیا ہے جو ان صفحات میں نہیں ہے، یہ ایک طرح کی خود نوشت سوانحعمری ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ مولانا کی افتاد طبع کو سمجھنے کے لیے غبار خاطر کا مطالعہ نہایت ضروری ہے، اس میں ہم کو خیالات کی وہ رفعت و نزاکت اور ادب اور آرٹ کے وہ نمونے ملتے ہیں جو مولانا کو ایک بڑے آرٹسٹ، ایک بلند پایہ ادیب، ایک عظیم مفکر و فلسفی منوانے کے لیے کافی ہیں، اور ان سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ سیاست اور مذہب کے خشک میدانوں کو قلم کی سحر کاری سے کس قدر دلکش و دلفریب بنایا جا سکتا ہے، ان تمام حیثیتوں سے غبار خاطر کا اردو ادب میں اتنا بلند مقام ہے کہ اس بلندی کو سمجھنے کے لیے بھی بڑی دیدہ وری کی ضرورت ہے۔

سُنارگانوں

مشرقی پاکستان کا ایک فراموش شدہ علمی گہوارہ

از ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی استاذ شعبۂ عربی و اسلامیات، ڈھاکہ یونیورسٹی

سنارگانوں جسے کبھی سُبرناگرام کہا جاتا تھا، اس وقت قصبۂ نرائن گنج ضلع ڈھاکہ کا ایک گمنام گانوں ہے۔ مغلوں کے عہد سے پہلے یہی گانوں بنگال کے مسلمان بادشاہوں کا مستقر اور حکمرانوں کا پایۂ تخت تھا۔ تیرہویں نیز چودھویں صدی عیسوی تک صرف یہی نہیں کہ اس کا شمار بنگال کے بڑے شہروں میں ہوتا تھا، بلکہ جاوا، سماترا کے بحری راستے پر یہ ایک بڑا پورٹ اور کلکتہ کے بجائے یورپ کا ایک بڑا بندرگاہ سمجھا جاتا تھا۔ یہاں سے بادبانی جہاز جزائر ہند، مصر و عراق سے آمد و رفت رکھتے تھے۔

فاتح بنگال بختیار خلجی (المتوفی ۱۲۰۳ء) کے ایک جانشین سلطان غیاث الدین ایوز نے مشرقی بنگال کے ساتھ اس شہر کو ۶۱۲ھ (۱۲۱۶ء) میں فتح کیا اور مغربی بنگال کی سلطنت کے ساتھ ملا لیا[1]۔ مسلمانوں کے عہد میں سنارگانوں کی شہرت کو چار چاند لگ گئے۔ یہاں کے خاصے یا ململ مثلاً نینسکین اور شبنم اپنی باریکی و نفاست میں دنیا بھر میں لاجواب کپڑے شمار ہوتے تھے۔ خطاطی، زرگری، مسکوکات اور دوسرے فنون لطیفہ کے ساتھ ساتھ بحری تجارتی تعلقات کے لیے بھی سنارگانوں مشہور تھا۔

چودھویں صدی کا مشہور افریقی سیاح ابن بطوطہ جب ہندوستان آیا تو ۱۳۴۵ء سے ۱۳۴۶ء تک بنگال کی سیاحت کرتا رہا، ست گاواں (ہگلی) ہوتا ہوا آسام پہنچا، اس وقت

---

[1] طبقات ناصری ص ۱۶۳

کے مشہور بزرگ حضرت شیخ جلال الدین تبریزی[1] سے سلہٹ میں شرف اندوز ہوا، اور وہاں سے رخصت ہو کر کشتی میں سوار ہو کر سنار گانوں آیا، جہاں سے جہاز پر سوار ہو کر جاوا کی طرف روانہ ہوا،[2]

سرزمین بنگالہ کا صدر مقام ہونے کی وجہ سے سیاحوں کے علاوہ علما، وفضلا نیز مشائخ و اولیا، جوق در جوق سنار گانوں کی طرف کھنچے چلے آتے تھے۔ ان کے علاوہ یہ ایسے لوگوں کا ملجا و ماوی بن گیا جن کو اسوقت کی حکومت، دار الحکومت دہلی سے دور رکھنا چاہتی تھی، شہنشاہ دہلی غیاث الدین بلبن (۱۲۶۶ء - ۱۲۸۷ء) کے عہد میں بخارا کے ایک جید عالم جن کا نام شرف الدین ابو توامہ تھا، سنار گانوں آکر مقیم ہوئے، یہ بڑے عالم، محدث اور فقیہ تھے، ظاہری اور باطنی علوم کے ساتھ ساتھ علم کیمیا، سیمیا، طلسم اور سحر جیسے علوم میں بھی کمال رکھتے تھے۔[3] ان کے سنار گانوں آنے کی وجہ یہ ہوئی کہ جب یہ دہلی آئے تو ان کے علمی وقار و کرامات کے چرچے شہر میں ہونے لگے اور لوگ جوق در جوق ان کے حلقۂ ارادت میں داخل ہونے لگے، ان کے بڑھتے ہوئے اقتدار کو دیکھکر دہلی کے شہنشاہ کو خطرہ محسوس ہوا، اور ان کی جلا وطنی کے احکام صادر کرنے پڑے،

---

[1] شیخ کے حالات کا صحیح پتہ ابتک دستیاب نہیں ہوا، سلہٹ کے یہ شیخ "شاہ جلال مجرد" کے نام سے مشہور ہیں، سہیل یمن جس میں ان کے حالات ۱۸۵۹ء میں تحریر کیے گئے، اور جس میں ان کو اصلاً یمنی کہا گیا ہے ۱۷۱۱ء اور ۱۷۲۱ء کے دو مخطوطوں کے بیان پر مشتمل ہے، ابن بطوطہ کے ترجمہ میں سر ہملٹن گب نے ان کو تبریزی بتایا ہے، شیخ عبد الحق محدث دہلوی بھی اخبار الاخیار میں ان کو تبریزی بتاتے ہیں، غوثی نے اپنی گلزار ابرار میں (ایشیاٹک سوسائٹی بنگال، فارسی مخطوطہ نمبر ۲۵۹) جس کی تاریخ تصنیف ۱۶۱۳ء ہے، ان کو ترکستانی بتایا ہے (دیکھو جرنل ایشیاٹک سوسائٹی آف پاکستان، ڈھاکہ جلد ۲ ص ۶۵) [2] ابن بطوطہ تحفۃ النظار ج ۴ ص ۲۲۳، پیرس، جدو ناتھ سرکار ہسٹری آف بنگال نشر ڈھاکہ یونیورسٹی ج ۲ ص ۱۰۱ [3] مخدوم شاہ شعیب: مناقب الاصفیا ضمیمہ مکتوبات صدی ص ۳۳۸، سید عبد الحئی: نزہۃ الخواطر ج ا ص ۱۶۳

شیخ شرف الدین ابو توامہ نے فرمان شاہی کی تعظیم کی اور سنارگانوں کا رخ کیا، انکے ساتھ انکے پورے کنبہ کے علاوہ ان کے بھائی مولانا حافظ زین الدین بھی تھے۔ راستہ میں پٹنہ کے قریب ایک جگہ منیر میں جواب سنارگانوں کی طرح گمنام ہے اور اس وقت بڑی شہرت رکھتا تھا، پڑاؤ ڈالا، یہاں بہار کے مشہور بزرگ حضرت مخدوم الملک شیخ شرف الدین احمدؒ کے والد ماجد حضرت شیخ یحییٰ نے شیخ ابو توامہ کی بڑی خاطر و مدارات کی اور ان کی علمی قابلیت سے اس قدر متاثر ہوئے کہ اپنے لڑکے شیخ شرف الدین کو شیخ کے ہمراہ سنارگانوں جانے کی اجازت دیدی[1]، جہاں حضرت مخدوم الملک نے اپنی تعلیم و تربیت کی خاطر بائیس سال گذارے،

حضرت شیخ ابو توامہ سنارگانوں میں ۶۶۸ھ مطابق ۱۲۷۰ء میں پہنچے، ایک مدرسہ اور ایک خانقاہ کی بنا ڈالی، جہاں طلبا اور مریدین کی تربیت میں تقریباً ۷۰۰ھ تک دم حیات مشغول رہے۔

اگرچہ ہمیں اس وقت کی علمی سرگرمیوں کا حال بہت کم معلوم ہو، مگر اتنا ظاہر ہے کہ مولانا ابوتوامہ کے بھائی جو حافظ قرآن اور عالم دین تھے، وہ بھی ہمراہ آئے تھے، اور ان کی علمی کاوشیں اور خدمات بھی کسی طرح قابل فراموش نہیں، بنابریں ذیل میں چند تاریخی شخصیتوں کا ذکر کیا جاتا ہے کہ ان کے حالات زندگی سے سنارگانوں کے علمی خدمات کا کچھ اندازہ ضرور ملتا ہے،

سنارگانوں میں شیخ ابو توامہ کے شاگرد اور داماد حضرت مخدوم الملک شرف الدین احمد منیری رحمۃ اللہ بائیس برس تک علوم کی تحصیل کے لیے ٹھہرے رہے، حضرت مخدوم کے علمی تبحر کا اعتراف دہلی کے سلطان الاولیاء حضرت نظام الدین رحمۃ اللہ علیہ کو بھی تھا، جب حضرت مخدوم محبوب الٰہی سلطان الاولیاء کی خدمت میں ارادت کی غرض سے پہنچے تو حضرت محبوب الٰہی نے مخدوم کی شان میں اپنے مصاحبین سے فرمایا "سیمرغ ست، نصیب دام ما نیست۔" (یہ ایک بڑے سیمرغ ہیں لیکن ہمارے جال میں پڑنے والے نہیں ہیں)

---

[1] مخدوم شاہ شعیب مناقب الاصفیاء، ضمیمہ مکتوبات صدی ص ۹ ، ۱۹۲۷ء کلکتہ ریویو ج ۱، ص ۱۷ و ۱۸

حضرت سلطان الاولیاء کو اپنے روحانی تصرف سے معلوم ہوچکا تھا کہ مخدوم الملک شیخ نجیب الدین فردوسی کے مرید وخلیفہ ہونے والے ہیں۔

مشہور فقہی مثنوی "نام حق" شیخ ابو توامہ کی علمی حیثیت کی دوسری شہادت ہے، یہ مثنوی جیسا کہ اشعار سے ظاہر ہے، ۶۹۰ھ میں جمادی الاولیٰ کے پندرھویں دن اختتام کو پہنچی، اس میں ایک سو اسی اشعار اور دس باب ہیں[۱]۔ اس تاریخ کی رو سے اس میں شبہہ نہیں کہ یہ نظم سنارگانوں میں لکھی گئی۔

مخدوم الملک شیخ شرف الدین منیری شیخ ابو توامہ کے بڑے مایۂ ناز شاگرد تھے، مخدوم صاحب شیخ صاحب سے تفسیر، حدیث، فقہ، تصوف اور دوسرے اسلامی علوم کی تحصیل تقریباً بائیس برس تک کرتے رہے، مخدوم الملک کے تعلیمی انہماک کا یہ عالم تھا کہ جب تک انھوں نے اپنی تعلیم سے فراغت نہ کرلی، اپنے گھر سے بھیجے ہوئے خطوط کو کھول کر بھی نہ دیکھا، تاکہ ایسا نہ ہو کہ کسی خبر سے دل کو الجھن ہو اور نوشت وخواند میں خلل واقع ہو، مخدوم الملک جب اپنی تعلیم ختم کرچکے تو گھر سے آئے ہوئے خطوط کو پڑھنا شروع کیا، جن سے ظاہر ہوا کہ ان کے والد ماجد شیخ یحییٰ گیارھویں شعبان ۶۹۰ھ مطابق ۱۲۹۱ء کو انتقال کرچکے تھے، اس خبر سے سخت پریشان ہوئے اور استاد سے اجازت لیکر اپنی بیوہ ماں کی تسلی و تشفی کے لیے سنارگانوں سے چل پڑے۔

---

[۱] مثنوی کے بعض اشعار یہ ہیں:

من بقدر مجال کوشیدم	فقہ را برد نظم پوشیدم
صد وہفتاد بیت وده باب است	لایق روزگار اصحاب است
این ترا یادگار از شرف است	نام او درجہاں ہر طرف است
از بخارا است مولد ونسبش	در خراساں علوم مکتسبش

تاریخ تصنیف ذیل کے اشعار سے ظاہر ہے،

بود دو سہ برفت شش صد سال	از وفات رسول تا امسال
نیمۂ از جمادی الاول	بود کایں نظم گشت مستکمل
رحمت حق نثار خوانندہ	باز گوینده در سانندہ

حضرت مخدوم الملک کو احادیث پر بڑا عبور حاصل تھا۔ ان کے خطوط و ملفوظات جن کے کئی مجموعے شائع ہو چکے ہیں اس بات کا پتہ دیتے ہیں کہ ان کے زیر مطالعہ صحاح ستہ میں سے صحیح بخاری، صحیح مسلم، جامع صغیر، مسند ابویعلی، مشارق الانوار، شرح مصابیح اور احادیث کے دوسرے مجموعے رہ چکے تھے۔[1]

حضرت مخدوم الملک کو سنت نبویؐ کے مطابق عمل کرنے کا بڑا اہتمام تھا۔ چنانچہ آپ نے جیسا کہ خود ان کی کتاب خوان پر نعمت سے ظاہر ہے،[2] تربوز صرف اس لیے نہیں کھایا کہ ان کو یہ علم نہ ہو سکا کہ حضور رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم نے تربوز کس طرح تناول فرمایا۔ حضرت مخدوم الملک کے خلفاء امام مظفر بلخی اور حسین نوشۂ توحید بہار کے بڑے محدث شمار ہوتے ہیں۔[3]

دوسرے مشہور صاحب علم بزرگ جو سنارگانوں میں رونق افروز ہوئے، وہ شیخ علاء الحق پنڈوی المتوفی ۸۰۰ھ مطابق ۱۳۹۸ء ہیں، ان کا شمار بنگال کے بڑے بزرگوں میں ہے، حضرت نظام الدین محبوب الٰہی کے شاگرد و مرید شیخ اخی سراج سے ارادت رکھتے تھے،[4] اور عوام میں بڑی داد و دہش سے کام لیتے تھے، اس وقت کے خود مختار حاکم بنگالہ سکندر شاہ (زمانۂ حکومت ۷۵۹ھ ۱۳۵۸ء - ۷۹۲ھ ۱۳۸۹ء) کو ان کی بڑھتی ہوئی شہرت سے خوف دامنگیر ہوا، اور شیخ کو سنارگانوں کی طرف جلاوطن کر دیا۔ سنارگانوں میں شیخ کی سرگرمیاں اور بڑھ گئیں، ان کا لنگر خانہ یہاں بھی کھلا رہا، اور دین کی تبلیغ و اشاعت کا کام بدستور جاری رہا، عوام کی خوش عقیدگی دو چند ہو گئی، اس لیے کہ سنارگانوں میں بظاہر شیخ علاء الحق کی آمدنی کے ذرائع مسدود تھے، مگر ان کے اخراجات میں کوئی کمی نہ ہوئی، بلکہ ان کی دریا دلی اور بڑھ گئی۔[5]

---

[1] رسالہ معارف اعظم گڈھ ج ۳۳ ص ۲۹۵ [2] خوان پر نعمت، مجلس سوم ص ۸ [3] ایچ بلوکمان (H. Blochman): Geography and History of Bengal، دیکھو جرنل رائل ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال، ۱۸۷۳ء، ص ۲۶۱؛ شیخ عبد الحق: اخبار الاخیار ص ۱۳۹ [4] ہسٹری آف بنگال ج ۲ ص ۱۱۳؛ نیز اخبار الاخیار ص ۱۳۵

سنارگانوں میں ان ہی جیسے بزرگوں کے مساعی سے لوگ گروہ در گروہ حلقۂ اسلام میں داخل ہونے لگے اور یہاں کے علمی و دینی خدمات کا یہ اثر ہوا کہ ترہینی کے جنگجو بزرگ ظفر خان نے اسلامی علوم کی تعلیم و اشاعت کے لیے ۶۹۸ھ میں ترہینی میں ایک مدرسہ قائم کیا، اور پندرہ سال کے بعد دوسرا مدرسہ دار الخیرات کے نام سے سات گانوں (بنگلی) کے باجگذار سردار شہاب الدین ظفر خاں خان جہاں کے ہاتھوں قائم ہوا، اس وقت سلطان شمس الدین فیروز شاہ (۷۰۱ھ-۷۲۲ھ مطابق ۱۳۰۱ء-۱۳۲۲ء) کی حکومت کا زمانہ تھا۔[2]

ڈاکٹر جے، وائز (J. Wise) کے بیان کے مطابق چودھویں صدی مسیحی میں سنارگانوں ذی علم اور مقتدر ہستیوں کے لیے بڑی شہرت رکھتا تھا، چنانچہ مشہور راجہ جیت مل نے اسلام قبول کیا اور جلال الدین نام اختیار کیا تو مذہبی تعلیم حاصل کرنے کے لیے شیخ علاؤ الحق پنڈوی کے پوتے شیخ نور قطب عالم کے بیٹے شیخ زاہد کو سنارگانوں سے بلوایا، جو نہ صرف بادشاہ کو اسلامی رسوم و تعلیمات سے واقف کرنے کو مامور ہوئے تھے، بلکہ انتظامی امور میں بھی بادشاہ کے دست راست تھے۔[1]

سنارگانوں کے جنگل اور کھنڈر آج بھی اس بات کے شاہد ہیں کہ یہاں صوفیوں اور درویشوں کی سیکڑوں گدیاں اور تکیے تھے، ملا ہزبر خاں اور ملا مبارک کی مسجدوں کے کتبے اس بات کا پتہ دیتے ہیں کہ ان کے بانی، کم از کم ملا مبارک "مالک الامراء والوزراء وقدوة الفقهاء والمحدثين" جیسے القاب سے یاد کیے جاتے تھے، ان مسجدوں کی تعمیر بالترتیب ۹۲۵ھ (۱۵۱۹ء) اور ۹۲۹ھ (۱۵۲۳ء) میں ہوئی تھی۔[3]

اس سلسلے میں سنارگانوں کے خود مختار تاجدار غیاث الدین اعظم شاہ (زمانۂ حکومت ۱۳۶۷ء-۱۴۰۹ء) کا مشہور واقعہ بیان کرنا ضروری ہے کہ اس وقت کے ادبی میلان اور شعر و شاعری کے ذوق پر روشنی پڑتی ہے۔[4]

---

[1] ہسٹری آف بنگال ج ۲ ص ۵، ۷۷، [2] دیکھو جرنل آف رائل ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال ج ۴۳ ص ۸۵ (J. Wise: Notes on Sunargaon, vide J.A.S.B vol. XLIII. P87) و ابن بطوطہ، تحفۃ النظار ص ۱۲۵ [3] جرنل رائل ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال ۱۸۷۳ء ص ۲۹۵ نیز معارف اعظم گڈھ ج ۲۲ مضمون حکیم حبیب الرحمن ڈھاکہ "بنگال میں علم حدیث" [4] بعض محققین (جیسے مرحوم محفوظ الحق) کو اس واقعہ کی صداقت میں شبہہ ہے جس کی بنا یہ ہے کہ خواجہ حافظ کا انتقال ۱۳۷۱ء میں ہوا اور اٹھارہ سال بعد ۱۳۸۹ء میں غیاث الدین اعظم شاہ
(باقی حاشیہ ...)

ایک بار بادشاہ سلامت قضا کار بیمار پڑے، درباری اطبا نے جواب دیدیا، ناامیدی کی حالت میں بادشاہ کی خواہش ہوئی کہ اس کی محبوب ترین لونڈیاں سرو، گل اور لالہ اس کو نہلائیں، اس غسل سے بادشاہ کو صحت ہوگئی، یہ لونڈیاں بادشاہ کی اور زیادہ منظورِ نظر ہوگئیں جرم کی بیگمات اور دوسری لونڈیوں کو حسد ہوا، اور ان تینوں لونڈیوں کا نام غسالہ پڑ گیا، بادشاہ کو جب ان کی چھیڑ چھاڑ کی خبر ہوئی تو ناگہانی طور پر یہ موزوں مصرعہ زبان سے نکل پڑا

ع   ساقی حدیث سرو و گل و لالہ می رود

(یعنی اے ساقی! سرو، گل اور لالہ کی باتیں ہو رہی ہیں) مگر ہزاروں کوششوں پر بھی دوسرا مصرعہ نہ بن سکا، دربار کے شعرا بھی عاجز رہے، یہ زمانہ تھا خواجہ حافظ شمس الدین حافظ شیرازی کا جن کی شہرت بنگال تک پہنچ چکی تھی، بادشاہ نے اپنا ایک سفیر تحفوں کے ساتھ خواجہ حافظ کے پاس بھیجا، اور بنگال آنے کی دعوت دی، خواجہ نے بڑھاپے کا عذر کیا، اور مصرعۂ مذکور پر رات بھر میں ایک غزل لکھکر سفیر کے حوالہ کیا۔ دوسرے مصرعہ میں خواجہ نے محض اپنی جولانی طبیعت سے سرو و گل و لالہ کو "ثلاثۂ غسالہ" سے تعبیر کیا ہے۔ ع

وین بحث با ثلاثۂ غسالہ می رود

(اور یہ بحث تینوں غسل دینے والیوں میں جاری ہے) حافظ کی غزل کے اشعار خود بتاتے ہیں کہ یہ غزل بنگالہ بھیجی گئی تھی اور ایک رات میں کہی گئی تھی، مقطع میں سلطان غیاث دین

(بقیہ حاشیہ ص ۷۰) بنگال کے تخت پر متمکن ہوا، پھر یہ کیونکر صحیح سمجھا جائے کہ غیاث الدین نے حافظ کو دعوت بھیجی، لیکن حقیقت یہ ہو کہ غیاث الدین اعظم شاہ نے جو سکندر شاہ کا بیٹا اور الیاس شاہ کا پوتا تھا، اپنے باپ سے بغاوت کر کے ۱۳۶۷ء میں سنار گاؤں میں اپنی خود مختاری کا اعلان کیا اور مشرقی بنگال کو اپنے اقتدار میں رکھا اور ۱۳۹۰ء میں اپنے باپ کے مرنے پر سارے بنگال کا حکمراں بن بیٹھا، دیکھو ہسٹری آف بنگال ج ۲۔ بنابریں سلطان غیاث الدین کا خواجہ حافظ کو دعوت دینا ناممکن نہیں سمجھا جا سکتا۔ صغیر

کا نام موجود ہے،

شکر شکن شوند ہمہ طوطیان ہند | زیں قند پارسی کہ بہ بنگالہ می رود
طی مکاں ببین و زماں در سلوک شعر | کایں طفل یک شبہ رہ یکسالہ می رود
حافظ ز شوق مجلس سلطان غیاث دیں | خامش مشو کہ کار تو از نالہ می رود

ترجمہ: "ساری ہند کی طوطیاں خوش کلام ہوں گی، اس فارسی غزل سے جو بنگالہ جا رہی ہے۔
شعر کی رفتار مکان اور زمان کے طے کرنے میں دیکھ کر یہ ایک رات کا بچہ ایک سال کی راہ میں جا رہا ہے۔
اے حافظ! سلطان غیاث الدین کی مجلس کے شوق سے خاموش مت ہو، اس لیے کہ تیرا کام نالہ و
زاری ہی سے نکلتا ہے۔"

اس واقعہ سے یہ بھی عیاں ہے کہ بنگال کے تاجدار علم و ادب سے بے انتہا شغف رکھتے تھے، اور ان کی سرپرستی میں بڑی اولوالعزمی دکھاتے تھے۔

سنارگانوں کی علمی اور ثقافتی عظمت اس وقت سے جاتی رہی جبکہ ۱۶۱۱ء میں اس کے آخری خودمختار تاجدار موسیٰ خاں کو مغل شہنشاہ جہانگیر کے حاکم بنگالہ اسلام خاں کے آگے شکست ہوئی، مغلوں کے تاخت و تاراج کے بعد توم مگہ نے اس کی رہی سہی عظمت کو خاک میں ملا دیا۔

گلہائے پریشان

آراستہ الیاس احمد (ریٹائرڈ ڈسٹرکٹ جج) ضخامت ۵۰۰ صفحات
تقطیع بڑی، قیمت ۷ روپئے ۵۰ نئے پیسے، ملنے کا پتہ: کتابستان الہ آباد

"گلہائے پریشان" فارسی اور اردو شعراء کے چوٹی کے کلام کا بے مثل گلدستہ ہے، آغاز عشق سے انجام عشق تک جتنے مراحل پیش آتے ہیں، ان کے متعلق سرخیاں قائم کی گئی ہیں، اور چیدہ چیدہ متحد المضامین اشعار ہر سرخی کے تحت میں تقدم اور تاخر کے لحاظ سے درج ہیں، مراحل محبت کی سرخیوں کے علاوہ خمریات، مذہبیات، اخلاقیات وغیرہ کے متعلق بکثرت سرخیاں ہیں، اگر کسی شعر کے متعلق کوئی لطیفہ ہے تو وہ بھی درج کر دیا گیا ہے، اساتذۂ سخن کی تیس تصویریں بھی کتاب میں شامل ہیں، اردو ادب میں یہ کتاب دلکش و دلفریب اضافہ ہے، اہل ذوق ملاحظہ فرمائیں

شنیدہ کے بود مانند دیدہ

بھاکھا کا ایک عدیم المثال شاعر
سید مُبارک علی بلگرامی

از جناب مغیث الحسن صاحب انچارج بوہار سیکشن نیشنل لائبریری کلکتہ

برج بھاشا کے ان مسلمان شعراء میں جنھوں نے اس زبان کو نکھارا اور سنوارا ہے ایک سید مبارک علی
رامی بھی ہیں جو اپنے عہد کے ممتاز ترین شعراء میں تھے۔ مگر زمانہ کی ستم ظریفی دیکھیے کہ ادب کی تاریخ انکے ذکر
ے قریب قریب خالی ہے۔ بہتوں نے ہندی شعر و ادب کی تاریخ لکھی مگر مبارک کا تذکرہ کہیں بالکل
یں اور کہیں برائے نام ہی نظر آتا ہے۔ زیادہ سے زیادہ معلومات جو ان کے متعلق ملتی ہیں وہ بس اتنی
ں کہ مبارک بلگرام کے باشندہ تھے۔ ۱۵۸۳ء میں پیدا ہوئے، عربی فارسی کے جید عالم تھے۔ سنسکرت
در برج بھاشا پر بھی اہل زبان جیسی قدرت رکھتے تھے۔ اور برج بھاشا میں انکی دو تصانیف "الک شتک"
ور "تل شتک" کے نام سے مشہور ہیں۔ اول الذکر میں زلف و گیسو کی تعریف ہے اور دوسرے میں تل کی تعریف
ں دوہے ہیں۔ متفرق طور پر چند کبت اور سوئیے بھی ملتے ہیں ـــــ حد یہ ہے کہ خود بلگرام کی تاریخوں
ں بھی مبارک کا ذکر یا تو بالکل مفقود ہے یا اگر کہیں ہے تو اتنا تشنہ کہ مذکورہ بالا بیان سے زیادہ کچھ حاصل نہیں ہوتا۔
تبصرۃ الناظرین جو شاید سادات، شرفا، اور اہل علم بلگرامیوں کی ایک مستند تاریخ ہے، انکے ذکر سے خالی ہے۔
یر غلام علی آزاد بلگرامی نے اپنی کتاب سرو آزاد میں متعدد ہندی گو مسلمان شعراء کا تذکرہ کیا ہے جس میں
زیادہ تر بلگرام ہی کے لوگ ہیں، مگر مبارک کا ذکر اس میں بھی نہیں ہے۔ ان حالات میں ہمیں ان ہی چند سطور پر
قناعت کرنا پڑتی ہے، جو اوپر مذکور ہوئیں۔

مبارک کا سنہ پیدائش جیسا کہ اوپر مذکور ہوا ۱۶۳۵ء ہے، یہ وقت تھا جب سلطنت مغلیہ اپنے عروج پر تھی، عیش و عشرت کا دور تھا، زر و دولت کی فراوانی تھی، طاؤس و رباب کے نغمے تھے اور بادہ و ساغر کا چرچا تھا، معشوق کے خدوخال کی تعریف ہوتی تھی، نکھ سکھ کا بیان ہوتا تھا، سراپا نگاری کا رواج عام تھا، اس لیے مبارک نے بھی اسی پر طبع آزمائی کی، اور ان کو فطری ذوق سخن کیا برج بھاشا پر پورا عبور تھا، اس لیے جب زبان کھولی تو بڑے بڑے کہنہ مشق سخنور محو حیرت ہو گئے۔

بھاکھا کی شاعری کا سب سے دلپسند پہلو اسکی ہندوستانیت ہے، یہ خالص وطنی اور ملکی چیزیں پیش کرتی ہے، جو ایک ہندوستانی کو فطرۃً دلفریب اور دلکش معلوم ہوتی ہیں، ہندستانی ماحول، ہندستانی تشبیہات اور استعارے، پھر سادگی ادا اور سادگی بیان، مبارک کی شاعری میں یہ خصوصیتیں بدرجۂ اتم موجود ہیں، یہی وجہ ہے کہ انکی شاعری کا سرمایہ زیادہ نہ ہونے کے باوجود بھاشا کے درجۂ اول کے شاعر مانے جاتے ہیں، انکی دوسری نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ انھوں نے طویل اور اکتا دینے والی بحروں سے احتراز کیا ہے اور چھوٹی چھوٹی بحروں میں ایسی قدرت اور سادگی سے دوہے کہے ہیں کہ ان کے شاعرانہ کمال کا اعتراف کرنا پڑتا ہے، انکی یہی خصوصیت ہے جس نے انکے دوہوں کو عوام و خواص دونوں میں مقبول بنا دیا ہے، النک شتک اور تل شتک سے اس کے کچھ نمونے ملاحظہ ہوں،

النک شتک | النک مبارک تیّ بدن لٹکی پری یوں صاف کھوس نویس منسی مَن جوں لکھیو کلنج پر قاف

یعنی محبوب کے چہرے پر بالوں کی ایک لٹ ایسی لٹکتی ہے، مبارک کہتے ہیں ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے منشی دل خوش نویس نے ساغر بلور پر حرف "ق" لکھدیا ہو۔

النک ڈور لکھ چھبی ندی بیسر بنسی لائے دیئے چار النکتان کو مرچت چلی بہنداے

بالوں کی ایک لمبی لٹ کو، جو اس بت ہندی کے چہرہ پر لٹکتی ہے، ڈوری سے تشبیہ دیتے ہیں اور اس عاشقانہ کتابی چہرے کو ندی سے، بیسر ناک کا ایک خوشنما زیور ہے جو اپنی ساخت اور استعمال میں خالص ہند

[1] گیسو [2] گوری کے چہرے پر،

بنی کے کانٹے سے تشبیہ دیتے ہیں اور بیسر میں جڑے ہوئے نگ کو چارے سے یعنی محبوب اس
ام اور سر و سامان سے میرا دل لبھانے چلا ہے۔ معنی آفرینی اور نازک خیالی کی انتہا ہے، یہ دوہا
گوناگوں تشبیہات اور ہندوستانی خصوصیات کی بنا پر بہت مقبول اور مشہور ہے۔

جگی مبارک تی بدن الک او پاتی ہوئے منو چند کی گود میں رہی نسا سی سوئے

یعنی کسی مہ جبیں کے چاند جیسے چہرے پر بالوں کی ایک لٹ ایسا آئی ہے۔ مبارک کہتے ہیں
معلوم ہوتا ہے جیسے چاند کی گود میں رات آرام کر رہی ہے، یہ بالکل نیا تخیل اور اچھوتی تشبیہ ہے۔

نک | سب جگ پیرت تلن کو تھکیو چت یہ ہیری تب کپول کر ایک تل سب جگ ڈاریو ہیری

اس دوہے میں مبارک نے ایک عجیب بات کہی ہے، فرماتے ہیں کہ سارا جہان تل کو پیر پیر کر
ائے جاتا تھا، اور تل غریب حیران تھا کہ اس عذاب سے بچنے کی کیا صورت نکالی جائے، آخر میں
ن نے یہ تدبیر کی کہ پری رخوں سے ساز باز کیا، انھوں نے اسے اپنے رخسار پر جگہ دے دی
ور وہ حسن کا زیور بن گیا۔

چبک سروپ سمندر میں من جانیو تل ناؤ ترن گیو بڑیو تہاں، روپ کہر دریاؤ

فرماتے ہیں، معشوق کے چاہ زنخداں میں جو ایک تل ہو اس کی مثال ٹھیک ایسی ہے جیسے
سی بحر بے پایاں میں ایک نازک سی کشتی۔ پھر خود کو مخاطب کر کے کہتے ہیں، مبارک! کہیں تم اس
ل پر عاشق نہ ہو جانا، اس کا سہارا بہت نازک ہے، یہ تمھیں اس بحر زخار (دریائے محبت) سے
پار نہ اتار سکے گا۔ اور تم محبوب کے بے پایاں حسن میں گم ہو کر رہ جاؤ گے۔

گوری کے مکھ ایک تل سو موہے کھر دسوہائے مانھو پنکج کی کلی، بھنو بلمبو آئے

چہرے کو کنول کی کلی اور تل کو بھنورے سے تشبیہ دی ہے، فرماتے ہیں کہ محبوب کے چہرے
ل ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے کوئی بھنورا کنول کی کلی پر آ بیٹھا ہو اور اس کو کلی کی دل آویز خوشبو

ایسا مست کر رہی ہے کہ وہاں سے اٹھنے کا نام نہیں لیتا ہے،

متفرق کبت سوئیتوں میں سے ایک کبت سنیے ؎

سانہ کی بانکی، چتونی چھبی جھکی کا لیہی جھانکی ہے گوالی گو اچھن

دیکھی ہے نوکھی سی، چوکھی سی کورن ادچھے بھرے ابھر جیت جا چھن

مار یو سنبھار ہر دیئے میں مبارک ائی سہجے کجرارے مرگا چھن

سینک لے کا جردے ری گوارن انگوری تیری کٹے گی کتا چھن

کہتے ہیں کل ایک نورس گوالن نے کھڑکی سے جھانک کر مجھے دیکھا، کیا بتاؤں وہ کیسی تھی، بس یہ سمجھو کہ بانکی چتونی، نوکھی سی، چوکھی سی تھی جس کی ہرن جیسی سیاہ آنکھیں کاجل سے اور سیاہ ہو رہی تھیں اور مژگان تیز اور نوک خنجر کے مانند تھیں، ان نگاہوں نے مبارک! اس چابکدستی سے گھائل کیا کہ میں اس وقت اس کے درد کو محسوس نہ کر سکا، مگر اب اتو سمجھو کر رہا ہوں اور یہ حال ہے کہ دل بیقرار کو کسی پہلو قرار نہیں ملتا۔ پھر گوالن کو مخاطب کر کے فرماتے ہیں اری! ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے تو اپنی انگلیوں سے آنکھوں میں کاجل لگاتی ہے، خدارا ایسا نہ کر ورنہ تیرے مژگان تیز تیری انگلیوں کو مجروح کر دیں گے اور ہاں دیکھ آئندہ سے انگلیوں کے بجائے سلائی سے کاجل لگایا کر۔

تذکرہ نویسوں اور سوانح نگاروں نے مبارک کے حالات درج کرنے میں خواہ کتنی ہی غفلت کیوں نہ برتی ہو، مگر اپنی شاعری کی دلکشی کی بنا پر جو عوام کے دلوں میں اپنا گھر کر چکی ہے، ہمیشہ یاد رکھے جائیں گے اور بھاشا میں ان کی عظمت ہمیشہ قائم رہے گی۔

مطبوعات جدیدہ

تاریخ جمہوریت ۔ مرتبہ جناب شاہد حسین صاحب رزاقی، متوسط تقطیع، کاغذ و طباعت اچھی صفحات ۵۱۰ مجلد مع گرد پوش، قیمت مع ، پتہ ادارۂ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ ۔ لاہور ، پاکستان ۔

ادارۂ ثقافت اسلامیہ لاہور اپنی بعض خامیوں کے باوجود ایک مفید ادارہ ہے اور اس نے تھوڑی سی مدت میں بہت سی قابل قدر کتابیں شائع کی ہیں، ان میں زیر نظر کتاب "تاریخ جمہوریت" بھی ہے، تاریخ و سیاسیات مصنف کا خاص موضوع ہے اور انھوں نے بڑی محنت اور سلیقہ سے یہ کتاب لکھی ہے، جمہوریت عہد حاضر کا نہایت مقبول اور ترقی یافتہ طرز حکومت ہے، یورپین زبانوں میں اس موضوع پر بکثرت تصانیف موجود ہیں، اردو زبان میں ابتک اس پر کوئی جامع اور مکمل کتاب نہ تھی، لائق مرتب نے یہ کتاب لکھکر اس کمی کو پورا کیا ہے، اس میں ابتداء سے لیکر دورحاضر تک جمہوریت کی مکمل تاریخ ہے اور اس سلسلہ میں مختلف ملکوں کے جمہوری نظاموں اور مطلق العنانی کی کشمکشوں اور مزاحمتوں اور دوسری معاشی، معاشرتی اور سیاسی تحریکوں کا بھی ذکر ہے جس سے ان زمانوں کی تاریخ پر بھی روشنی پڑتی ہے، آخری باب اس لحاظ سے اہم ہے کہ اس میں مشرق کی عام جمہوری بیداری، سامراجی طاقتوں کی شکست اور مسلم جمہوری سلطنتوں کا تذکرہ ہے، یہ کتاب کا صرف سرسری تعارف ہے، اس کی اصل قدر و قیمت کا اندازہ پڑھنے کے بعد ہی ہو سکتا ہے، ایک باب میں اسلام کی جمہوری خصوصیات اور تصورات پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے جس سے ثابت

ہوتا ہے کہ جمہوریت کی تعمیر و تشکیل میں اسلام کا کس قدر حصہ ہے، اور اسی کا تصور جمہوریت ایسا ہے جو نقائص اور غلطیوں سے پاک ہے، اگرچہ لائق مصنف کا موضوع تاریخ جمہوریت ہے لیکن اس کی بھی ضرورت تھی کہ موجودہ جمہوریت کے نقائص اور خامیوں پر بھی نگاہ ڈالی جاتی گو تعارف وغیرہ میں اس طرف سرسری اشارات کیے گئے ہیں، اسلامی جمہوریت کے ضمن میں اور بعض دوسری جگہوں پر "غلامی" اور "حقوق نسواں" کا اس طرح ذکر کیا گیا ہے گویا غلامی اسلام میں قطعاً ممنوع اور مردوں اور عورتوں میں من کل الوجوہ مساوات ہے، جو صحیح نہیں ہے۔ کتابت کی غلطیاں بکثرت ہیں خصوصاً قرآنی آیات کے نقل میں تو صحت کا کوئی خیال ہی نہیں رکھا گیا، زمین کی جمع سالم مونث" "زمینات" صحیح نہیں ہے، حضرت امیر معاویہؓ کے متعلق لکھا ہے "ملوکیت پسند امیر معاویہ نے اسلامی جمہوریت کی بنیاد پر کاری ضرب لگائی" گو واقعہ صحیح ہو لیکن یہ انداز بیان ایک صحابی کے مقابلہ میں مناسب نہیں ہے، "لا معقب لحکمہ" کا ترجمہ "گرفت کرنے والا" کے بجائے "رد کرنے والا" زیادہ صحیح اور مناسب ہے، جو عام مترجمین نے کیا ہے، لیکن ان بعض فروگذاشتوں سے قطع نظر، کتاب مصنف کی غیر معمولی محنت کا نتیجہ اور اردو میں ایک مفید اور قابل قدر اضافہ ہے۔

اساس تہذیب ۔ مرتبہ جناب ڈاکٹر سید عبد اللطیف صاحب لبی تقطیع، کاغذ، کتابت وطباعت عمدہ، صفحات ۱۹۶ مجلد مع گرد پوش، قیمت درج نہیں۔ پتہ: انسٹیٹیوٹ آف انڈو مڈل ایسٹ کلچرل اسٹڈیز، حیدرآباد، دکن۔

ایک صالح اور پاکیزہ تہذیب کی تشکیل و تعمیر کے لیے اسلامی وسائل (قرآن و حدیث) سے زیادہ بہتر اور جامع مواد کہیں نہیں مل سکتا، اس زمانہ میں بہتر معاشرہ کی تشکیل کے لیے جو تعمیری کوششیں ہو رہی ہیں، اسلام ساڑھے تیرہ سو برس پہلے اس کا عملی نمونہ پیش کر چکا ہے، ہمارے ملک کے مشہور مفکر ڈاکٹر سید عبد اللطیف صاحب نے "اساس تہذیب" میں اسی نقطۂ نظر سے

یت قرآنی اور احادیث کی تعلیمات کا ایسا انتخاب مرتب کیا ہے جو عالمگیر تہذیب کی تعمیر و تشکیل میں سنگ
یاد کا کام دے سکتا ہے، کتاب کے چار حصے ہیں، پہلے میں ایمان باللہ، عمل صالح، وحدت انسانی اور
ہبی رواداری، دوسرے میں رزق، کسب معیشت، طلب علم اور لین دین، تیسرے میں اقتصادی
ظام، تقسیم دولت اور اس کی مختلف شکلوں، زکوٰۃ، صدقات، وراثت اور وصیت، چوتھے میں
عاشرہ اور اس کے بعض ضروری بنیادی اجزاء، حقوق انسانی حقوق نسواں، اور حکومت و
انون وغیرہ سے متعلق آیات و احادیث ترجمہ کے ساتھ پیش کی گئی ہیں، کتاب بعض حیثیتوں سے
ہی مفید اور قابل قدر ہے، اور اہل قلم اور مصنفین کے لیے اس موضوع پر لکھنے کے لیے ایک نیا
یدان اور کافی مواد مہیا کرتی ہے جس کی اس زمانہ میں بڑی ضرورت ہے۔

امامت عظمیٰ۔ تالیف علامہ سید محمد رشید رضا، ترجمہ مولانا ابو الفتح عزیزی، چھوٹی تقطیع
کتابت و طباعت قدرے بہتر، صفحات ۲۰۸ مجلد مع رنگین گرد پوش، قیمت عہ پتہ محمد سعید
اینڈ سنز، قرآن محل، مقابل مولوی مسافر خانہ، کراچی۔

مصر کے مشہور اور محقق عالم سید محمد رشید رضا نے "المنار" کے ذریعہ مختلف حیثیتوں سے
سلمانوں کی اصلاح اور دینی رہنمائی کا فرض انجام دیا، اس سلسلہ میں انھوں نے "الخلافۃ
والامامۃ العظمیٰ" کے عنوان سے ایک مفید سلسلۂ مضامین اس رسالہ میں لکھا تھا، جو بعد
میں کتابی صورت میں شائع ہوا، اب محمد سعید اینڈ سنز نے اس کا سلیس اور شگفتہ اردو ترجمہ
شائع کیا ہے، جیسا کہ نام سے ظاہر ہے، اس میں خلافت الٰہیہ سے بحث کی گئی ہے اور اس کے
متعلق بعض شکوک و شبہات کا جواب دیا گیا ہے۔ خلافت الٰہیہ کے قیام کی ضرورت، اصلاح عالم
کے لیے اس کی اہمیت، اس کے قیام میں انگریزوں کی مخالفانہ سرگرمیوں اور شہنشاہیت وغیرہ
پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے، آخر میں خلافت اور اسلامی حکومتوں کی مختصر تاریخ اور علامہ ابن خلدون

کے نظریۂ عصبیت کی تردید کی گئی ہے، کتاب نہایت مفید خصوصاً پاکستان کے لیے ایسی کتابوں کی بڑی ضرورت ہے۔

تاریخ قرآن۔ مرتبہ مولانا عبدالقیوم ندوی، چھوٹی تقطیع، کاغذ خراب، کتابت و طباعت معمولی، صفحات ۱۷۲، مجلد مع رنگین گردپوش، قیمت عہ، پتہ: ایضاً

لائق مرتب نے اس کتاب میں قرآن مجید کے متعلق مفید تاریخی مواد اور ضروری معلومات آسان اور عام فہم زبان میں جمع کر دیا ہے، کتاب کے دو حصے ہیں، پہلے میں قرآن کے جمع و ترتیب، طریقۂ نزول، وجوہ اعجاز، ربط آیات، قرآن کے متعلق غیر مسلموں کی رایوں، گذشتہ اور موجودہ مشہور مفسرین اور مترجمین مشہور کتب تفاسیر وغیرہ کا ذکر ہے، اور غیر مسلموں پر قرآنی اثرات، پیغمبر اسلام صحابۂ کرام اور سلاطین اسلام کا اس کے ساتھ شغف موجودہ مسلمانوں کی قرآن سے غفلت پر خدا سے قرآن کی فریاد وغیرہ بڑے سبق آموز مضامین ہیں، دوسرے حصہ میں قرآن پاک کے دلائل عظمت و صداقت اور اوامر و نواہی کو قرآنی آیات کے ترجمہ سے واضح کیا گیا ہے، جو عام مسلمانوں کے لیے بہت مفید ہے، لیکن بعض حصے مثلاً عجائبات قرآن وغیرہ بالکل غیر ضروری ہیں، اور بعض جگہ تحریر میں علمی کے بجائے مصنف کے ذوق کے مطابق واعظانہ رنگ پیدا ہو گیا ہے، مگر اس سے کتاب کی افادیت میں کمی نہیں آتی، شروع میں مولانا مناظر احسن گیلانی مرحوم کے قلم سے ایک مفید دیباچہ بھی ہے۔

تار پیراہن۔ از جناب شان الحق حقی، متوسط تقطیع، کاغذ، کتابت و طباعت عمدہ، صفحات ۲۸۲، مجلد مع رنگین گردپوش، قیمت صہ، ناشر اردو اکیڈمی، سندھ، کراچی۔

جناب شان الحق حقی ایک ادیب شاعر کی حیثیت سے روشناس اور مشہور ہیں، انکا پہلا مجموعۂ کلام "تار پیراہن" اردو اکیڈمی سندھ نے نہایت آب و تاب اور ظاہری آرائش کیساتھ شائع کیا ہے، جو غزلوں، نظموں اور منظوم تراجم پر مشتمل ہے، حقی صاحب ایک قادر الکلام اور خوشگو شاعر اور فن کی نزاکتوں اور رعایتوں سے بخوبی واقف اور انکا پورا التزام کرتے ہیں اس لئے انکا مجموعۂ شاعری کے جملہ ظاہری و معنوی محاسن سے آراستہ اور اردو شاعری میں ایک مفید اضافہ ہے۔ ص

سلسلہ سیر الصحابہ

راشدینؓ: خلفائے راشدین کے ذاتی حالات و فضائل ، عہ

برین جلد اول: حضرات عشرہ مبشرہ اور بقیہ ، سہ
صحابہؓ کے حالات و فضائل

برین جلد دوم: فتح مکہ سے پہلے کے صحابہ کرام کے حالات ، عہ

نصار اول: انصار کرام کے فضائل و کمالات ، سے

نصار دوم: بقیہ انصار کرام کے حالات زندگی ،

ر صحابہؓ جلد ششم: حضرات حسنینؓ، امیر معاویہؓ اور عبداللہؓ للعہ
ابن زبیرؓ کے مفصل حالات

ر الصحابہؓ جلد ہفتم: فتح مکہ کے بعد صحابہ کرام کے سوانح حالات ، للعہ

ر صحابیاتؓ: ازواج مطہرات، بنات طاہرات اور عام صحابیاتؓ کے حالات عہ

سوہ صحابہؓ اول: صحابہ کرام کے عقائد، عبادات و اخلاق کی تفصیل للعہ

سوہ صحابہ جلد دوم: صحابہ کرام کے سیاسی، انتظامی کارناموں کی تفصیل عہ

سوہ صحابیاتؓ: صحابیات کے مذہبی، اخلاقی اور علمی و عملی کارناموں کا مرقع عہ

ل کتاب صحابہ و تابعین، یہودی، نصرانی صحابہ کے حالات للعہ

الفاروق: حضرت فاروق اعظمؓ کی لائف اور عراق و ہے
شام، مصر و ایران کی فتح کے تفصیلی حالات،

سیرت عائشہؓ: حضرت عائشہؓ کے حالات زندگی، صہ

سیرت عمر بن عبدالعزیزؒ: عمر ثانی حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ
کے سوانح حیات اور ان کے مجددانہ کارنامے

ادبی کتابیں

شعر العجم حصہ پنجم: مولفہ مولانا شبلی، قصیدہ، غزل، اور فارسی زبان عہ
کی عشقیہ، صوفیانہ اور اخلاقی شاعری پر تنقید و تبصرہ،

شعر الہند حصہ اول: قدما کے دور سے لیکر دور جدید تک اردو سہ
شاعری کے تمام تاریخی تغیرات، انقلابات کی تفصیل،

شعر الہند حصہ دوم: غزل، قصیدہ، مثنوی، اور مرثیہ وغیرہ پر سہ
تاریخی و ادبی حیثیت سے تنقید

گل رعنا: اردو زبان کی تاریخ، اس کی شاعری کا آغاز عہ
عہد بعہد کے شعراء کا مکمل تذکرہ

اقبال کامل: ڈاکٹر اقبال کے مفصل سوانح حیات، ان کے سہ
فلسفیانہ اور شاعرانہ کارناموں کی تفصیل اور ان کے کلام پر تبصرہ

بزم تیموریہ: تیموری بادشاہوں، شاہزادوں اور شاہزادیوں کے علمی
ذوق اور ان کے دربار امراء، شعراء اور فضلاء کا مختصر تذکرہ ، عہ

بزم مملوکیہ: تمام سلاطین، امراء و شہزادوں کی علم نوازی، معارف
پروری کے حالات، اور ان کے دربار کے علماء، فضلاء، ادباء و شعراء کا تذکرہ عہ

انتخابات شبلی: کلام کے حسن و قبح، عیب و ہنر اور شعر کی
حقیقت اور اصول تنقید کی تشریح ، عہ

مقالات شبلی حصہ دوم: مولانا کے ادبی مضامین کا مجموعہ عہ

مکاتیب شبلی حصہ اول و دوم: مولانا شبلی کے دوستوں، عزیزوں
شاگردوں کے نام کے خطوط کا مجموعہ جلد اول عہ دوم عہ

سلسلۂ تاریخ دعوت و عزیمت

یعنی عالم اسلام کی اصلاحی و تجدیدی کوششوں کا تاریخی جائزہ، نامور مصلحین اور ممتاز اصحاب دعوت و عزیمت کا مفصل تعارف، اُن کے علمی و عملی کارناموں کی روداد، اور اُن کے اثرات و نتائج کا تذکرہ

حصۂ اوّل

اس میں پیش لفظ کے بعد مقدمہ ہے، جس میں اصلاح و تجدید کی ضرورت اور تاریخ اسلام میں اُن کا تسلسل دکھایا گیا ہے، پھر حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ سے لیکر، مولانا جلال الدین رومی کی اصلاحی و تجدیدی کوششوں کی تفصیل بیان کی گئی ہے، آخر میں مولانائے روم کی مشہور روزگار مثنوی کے علمی و اصلاحی مقام و پیغام پر روشنی ڈالی گئی ہے، اس سے معلوم ہوگا کہ مولانا محض شاعر ہی نہیں مجدد اسلام بھی تھے،

مؤلفہ

مولانا ابوالحسن علی ندوی

قیمت :- سے ر

حصۂ دوم

اس میں آٹھویں صدی ہجری کے مشہور عالم و مصلح شیخ الاسلام حافظ ابن تیمیہ کے سوانح حیات، اُن کے صفات و کمالات، ان کی علمی و تصنیفی خصوصیات، ان کا تجدیدی و اصلاحی کام، اُن کا مقام، اور اُن کی اہم تصنیفات الجواب الصحیح، منہاج السنۃ فی نقض کلام الشیعۃ والقدریۃ کا مفصل تعارف اور ان کے ممتاز تلامذہ اور منتسبین حافظ ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ، ابن الہادی، ابن کثیر، اور حافظ ابن رجب کے حالات بیان کئے گئے ہیں،

مؤلفہ

مولانا ابوالحسن ندوی

قیمت :- ہے ر

"منیجر"

(طابع و ناشر صدیق احمد)

جسٹرڈ نمبر ۵۲۰ اے فروری ۱۹۵۹ء

معارف

مجلس دار المصنفین کا ماہوار علمی رسالہ

مرتبہ

شاہ معین الدین احمد ندوی

قیمت آٹھ روپیے سالانہ

دفتر دار المصنفین اعظم گڈھ

(کتبہ اقبال احمد)

مجلسِ ادارت

(۱) جناب مولانا عبدالماجد صاحب دریابادی

(۲) جناب ڈاکٹر عبدالستار صاحب صدیقی

(۳) شاہ معین الدین احمد ندوی

(۴) سید صباح الدین عبدالرحمن ایم اے

تاریخ دعوت و عزیمت حصہ دوم

یعنی

علامہ ابن تیمیہؒ کے سوانح حیات

اس میں آٹھویں صدی ہجری کے مشہور عالم و مصلح شیخ الاسلام حافظ تقی الدین ابن تیمیہ حرانی کے سوانح حیات، اُن کے صفات و کمالات، اُن کی علمی و تصنیفی خصوصیات ان کا تجدیدی و اصلاحی کام اور مقام اور اُن کی اہم تصنیفات الجواب الصحیح، منہاج السنۃ فی نقض کلام الشیعہ والقدریہ کا مفصل تعارف اور اُن کے ممتاز تلامذہ اور منتسبین حافظ ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ، ابن الہادی، ابن کثیر اور حافظ ابن رجب وغیرہ کے حالات بیان کئے گئے ہیں۔ ضخامت ۳۹۲ قیمت: ۸/

مؤلفہ مولانا ابوالحسن علی ندوی

قیمت .... ؎

مقصد کے لیے
بچت
آپ روپیہ فراہم کر سکتے ہیں
اپنے بچّوں کی تعلیم کے لیے
ان کی شادی کے لیے
اپنے بڑھاپے کے لیے
اپنے مکان کی تعمیر کے لیے
نئی سرکاری
"اجتماعی میعادی ڈیپازٹ اسکیم" میں ہر ماہ
باقاعدگی سے روپیہ لگا کر دانش مندی کا ثبوت دیجئے
ہر ماہ جمع کرائیے
۵ سے ۲۰۰ روپے تک
دس روپے ماہوار جمع کرانے سے آپ کو ملیں گے
۶۵۰ روپے (۵ سال کے خاتمے پر)
اور ۱،۴۵۰ روپے (۱۰ سال کے خاتمے پر)
ڈیپازٹ کی آخری حد
انفرادی حیثیت میں ۱۲،۰۰۰ روپے اور دو بالغوں کے مشترکہ اکاؤنٹ کی صورت میں ۲۴،۰۰۰ روپے۔
آپ کا پوسٹ آفس سیونگز بنک یا
قومی بچت آرگنائزیشن
مزید تفصیل فراہم کرنے میں آپ کی بجوشی مدد کریں گے
DA 58/364

جلد ۸۳ ماہ رجب المرجب ۱۳۷۸ھ مطابق ماہ فروری ۱۹۵۹ء نمبر ۲

مضامین

شذرات

مغربی تمدن کا سب سے بڑا کارنامہ سائنس کی وہ حیرت انگیز ترقی ہے کہ پہلے جن چیزوں کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا تھا، آج وہ واقعہ کی شکل میں موجود ہیں، خواب و خیال کی باتیں حقیقت بن گئی ہیں، انسان کرۂ ارض سے پرواز کرکے عالم افلاک کی تسخیر میں مشغول ہے، چاند سورج تک اس کی کمند پہنچ چکی ہے، اور وہ دن دور نہیں جب آسمان کے سیارے اس کے قدم کے نیچے ہوں گے، اس میں شبہہ نہیں کہ یہ سائنس کی بہت بڑی فتح ہے، اس سے زیادہ مادی ترقی اور کیا ہو سکتی ہے اور ابھی یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس کی انتہا کہاں جاکر ہوگی، لیکن کیا یہ واقعی انسانیت کی حقیقی ترقی ہے اور اس سے انسانی شرف و عظمت کی تکمیل ہوگئی۔

اگر انسان محض مادیت کا پتلا نہیں ہے اور اس کی کچھ روحانی ضروریات اور اخلاقی فرائض بھی ہیں، تو یقیناً آج کا ترقی یافتہ انسان پھر اسی درجہ پر پہنچ گیا ہے جہاں آج سے ہزاروں سال پہلے دور وحشت میں تھا، اور وہ اخلاق کے سارے سبق فراموش کرکے روز بروز اخلاقی پستی میں گرتا جاتا ہے، یہ مانا کہ سائنس کی ایجادات اور ایٹمی انرجی کے انکشاف نے دنیا میں ایک انقلاب پیدا کر دیا ہے، اس کی فتح و کامرانی کا جھنڈا عالم افلاک پر گڑا جا رہا ہے، مگر اس سے انسانیت کی کیا خدمت ہوئی، کیا اس کے امراض کا مداوا اس کے قلب و روح کو سکون حاصل ہوگیا، کمزور قوموں کو طاقتور قوموں کا خوف جاتا رہا، غریبوں اور بیکسوں کے درد دکھ کا علاج ہوگیا، اور دنیا میں عدل و مساوات کی حکومت قائم ہوگئی، اگر ایسا نہیں ہے اور یقیناً نہیں ہے تو کیا اس کے بغیر انسان کی حقیقی ترقی کا تصور کیا جا سکتا ہے،

اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ موجودہ ترقی نے انسانوں کے لیے بہت سی سہولتیں اور عیش و تنعم کے ایسے ایسے سامان فراہم کر دیے ہیں جن کو پہلے خواب و خیال میں بھی نہیں لایا جا سکتا تھا، لیکن ان میں پسماندہ قوموں، غریبوں اور بے نواؤں کا کتنا حصہ ہے، یہ مادی فوائد بھی ان ہی کو حاصل ہیں جن کے دل میں انسانیت کا کوئی درد نہیں ہے اور ان کی خدا فراموشی نے ان کو انسانیت فراموش بھی بنا دیا ہے، حقیقت یہ ہے کہ اس تمدن و ترقی

اور خالص مادی تصور نے انسان کی اخلاقی حس کو بالکل مردہ کر دیا ہے، خودغرضی، اقتدار پسندی، قومی و ملکی سربلندی اور مادی تعیشات زندگی کا مقصد بن گئے ہیں، افراد سے لیکر اقوام تک اسی میں مبتلا ہیں اور جو قوم جس قدر ترقی یافتہ ہے اسی قدر مادیات میں غرق ہے، ایسی حالت میں عدل و مساوات کے تقاضے کیسے پورے ہو سکتے ہیں اور انسانی شرف و عظمت کی تکمیل کس طرح ہو سکتی ہے۔

ترقی یافتہ اور طاقتور قوموں میں حصول اقتدار کی مستقل کشمکش برپا ہے، جن ملکوں اور قوموں کے ہاتھ میں دنیا کی سیاست کی باگ ہے، وہ اپنی سیادت و برتری دنیا کی تمام قوموں سے منوانا چاہتی ہیں، اخلاق و قانون کا احترام اٹھ گیا ہے، جو قومیں امن و آزادی اور جمہوریت و مساوات کی سب سے زیادہ مدعی ہیں وہی سب سے زیادہ اخلاقی قوانین کو پامال کر رہی ہیں، اور انسانی حقوق کی محافظ بننے کے بجائے انکی غاصب بن گئی ہیں، انکی ساری قوتیں اور ساری سائنسی ترقیاں انسانی خدمت کے بجائے اسکی تباہی کے سامان فراہم کرنے میں صرف ہو رہی ہیں اور وہ اپنے حریفوں کو نیچا دکھانے کے لیے ایسے ایسے آلات و اسلحہ ایجاد کر رہی ہیں کہ اگر ان کے استعمال کی نوبت آگئی تو عالم انسانیت ہی کا خاتمہ ہے اور یہ سب تہذیب و ترقی اور آزادی و جمہوریت کے نام پر ہو رہا ہے

یہ ساری خرابی نتیجہ ہے زندگی کے مادی تصور اور ترقی کے مادی نصب العین کا، دراصل انسانی فطرت خودغرض اور اقتدار پسند واقع ہوئی ہے، انسان مادی حیثیت سے کتنا ہی ترقی کر جائے، یہ دونوں جذبے فنا نہیں ہو سکتے، اسکی اصلاح کی دو ہی شکلیں ہیں، یا اپنے سے زیادہ طاقتور کے مواخذہ کا خوف یا اخلاقی ذمہ داری کا احساس، پہلی شکل کی بنیاد خوف پر ہے، اس لیے وہ حقیقی اصلاح نہیں ہے اور وہ بھی اسی وقت کارآمد ہے، جب ایک فریق کمزور اور دوسرا طاقتور ہو، لیکن جب برابر کی ٹکر ہو تو دونوں ایک دوسرے کو زیر کرنے کی کوشش کرینگے یہی صورت حال آج بھی درپیش ہے، دنیا دو کیمپوں میں تقسیم ہو گئی ہے، دونوں طاقتور ہیں، اس لیے اب اس میں مسابقت شروع ہو گئی ہے کہ اپنے حریف کو زیر کرنے کے لیے کون سب سے زیادہ ہلاکت خیز اسلحہ ایجاد کرتا ہے جس سے انسانی تباہی کے سامان میں اور اضافہ ہو رہا ہے۔

اس مرض کا حقیقی اور صحیح علاج صرف اخلاقی و روحانی اصلاح ہے، جس سے خود انسان کے اندر ایسا اخلاقی احساس پیدا ہو جائے کہ اس کا قدم اخلاق و انسانیت کے دائرے سے

باہر نکلنے پائے، اور یہ اصلاح محض وعظ و پند اور اخلاقیات کی کتابی تعلیم سے نہیں ہوسکتی، اس کے لیے خداشناسی اور خوف و خشیت ضروری ہے، اس کے بغیر کتابی تعلیم کا اثر عمل پر نہیں پڑتا، آج فلسفۂ اخلاق بھی بہت ترقی کر گیا ہے، اس کی کتابوں سے کتب خانے معمور ہیں، ان کی تعلیم بھی ہوتی ہے، مگر تعلیم یافتہ قوموں پر اس کا کیا اثر ہے، سب سے زیادہ اخلاقی قوانین کو وہی قومیں پامال کر رہی ہیں جو سب سے زیادہ تعلیم یافتہ ہیں۔

اصل یہ ہے کہ مادی تصور حیات کے ساتھ اخلاق و روحانیت کا اجتماع ہو ہی نہیں سکتا، چنانچہ جن قوموں کا تصور حیات جس قدر مادی ہے اسی قدر وہ اخلاق سے عاری ہیں، اشتراکی فلسفہ میں اخلاقیات کی کوئی قیمت ہی نہیں رہ گئی ہے اور وہ بھی جاگیرداری عہد کی ایک دقیانوسی یادگار تصور کیا جاتا ہے، اور جو مغربی قومیں زبان سے خدا اور اخلاق کا نام لیتی ہیں، ان کا نصب العین بھی خالص مادی ہے، اس لیے ان کی زندگی پر ان کے زبانی دعوی کا کوئی اثر نہیں ہے، درحقیقت سچی خداشناسی ہی وہ سرچشمہ ہے جس سے سارے اخلاق فاضلہ کے سوتے پھوٹتے ہیں۔

اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ جب تک زندگی کا مادی تصور اور ترقی کا مادی نصب العین نہ بدلیگا اس وقت تک نہ انسانیت کی متوازن ترقی ہوسکتی ہے، اور نہ قوموں میں باہم اعتماد اور ہمدردی پیدا ہوسکتی ہے، اس تمدن کا سب سے بڑا خسارہ یہی ہے کہ اس نے انسان کو ایک اعلیٰ درجہ کا ترقی یافتہ حیوان بنا دیا ہے جو آسمانوں میں پرواز اور سیاروں کی طرح فضا میں گردش کرسکتا ہے، سمندر کی تہ کی خبر لاسکتا ہے لیکن زمین پر انسانوں کی طرح نہیں چل سکتا، اس کا نتیجہ یہ ہے کہ سائنس کی ترقیاں انسانوں کے لیے رحمت سے زیادہ زحمت بنتی جارہی ہیں، بڑے بڑے مفکر اور سائنس داں حیران ہیں کہ اگر ان ترقیوں کو دنیا کی تعمیر اور انسانیت کی خدمت کے بجائے اسکی تخریب و بربادی کے لیے استعمال کیا گیا تو عالم انسانیت کا انجام کیا ہوگا اور اسکے تدارک کی کوئی تدبیر ان کی سمجھ میں نہیں آتی، اسکا واحد علاج یہی ہو کہ ترقی کے مادی تصور کو بدلا جائے اور زندگی میں اخلاق و روحانیت کو بھی اتنی ہی اہمیت دیجائے جو مادی ترقی کو حاصل ہو، ورنہ علم و سائنس کی یہ بے قید ترقیاں ایک نہ ایک دن انسانیت کا بیڑا غرق کرکے رہیں گی۔

مقالات

فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر[1]

فقہ کی حقیقت اور مفہوم میں تدریجی تنگی

از مولانا محمد تقی امینی صدر دار العلوم معینیہ درگاہ شریف، اجمیر

فقہ کی تحقیق اور فقیہ کے اوصاف فقہ کے معنی "شق" اور "فتح" ہیں، جیسا کہ علامہ زمخشریؒ نے کہا ہے:

الفقہ حقیقتہ الشق والفتح[2]	فقہ کی حقیقت تحقیق و تفتیش کرنا اور کھولنا ہے،

امام غزالیؒ نے فقہ کے معنی فہم و تدبر اور دین میں بصیرت بیان کیے ہیں[3]، نتیجہ کے لحاظ سے ان دونوں کا مفہوم تقریباً یکساں ہے اور ہر ایک دوسرے کے واسطے لازم ہے، فقیہ کی تعریف محققین نے یہ بیان کی ہے۔

العالم الذی یشق الاحکام	فقیہ وہ عالم ہے جو تفکر و تدبر کرکے قوانین
ویفتش عن حقائقہا ویفتح ما	کے حقایق کا پتہ لگائے اور مشکل و مغلق امور
استغلق منہا[4]	کو واضح کرے،

اس گہرائی تک پہنچنے کے لیے ظاہری علوم و فنون کے ساتھ قلب و دماغ کی صفائی اور نفس

---

[1] سلسلہ کے لیے ملاحظہ ہو معارف فروری ۱۹۵۹ء [2] حقیقۃ الفقہ ج ۱ [3] احیاء العلوم ج ۱ ص ۲۴ [4] حقیقۃ الفقہ ج ۱

باہر نہ نکلنے پائے، اور یہ اصلاح محض وعظ و پند اور اخلاقیات کی کتابی تعلیم سے نہیں ہوسکتی، اس کے لیے خدا شناسی اور خوف و خشیت ضروری ہے، اس کے بغیر کتابی تعلیم کا اثر عمل پر نہیں پڑتا، آج فلسفۂ اخلاق بھی بہت ترقی کر گیا ہے، اس کی کتابوں سے کتب خانے معمور ہیں، ان کی تعلیم بھی ہوتی ہے، مگر تعلیم یافتہ قوموں پر اس کا کیا اثر ہے، سب سے زیادہ اخلاقی قوانین کو وہی قومیں پامال کر رہی ہیں جو سب سے زیادہ تعلیم یافتہ ہیں۔

اصل یہ ہے کہ مادی تصور حیات کے ساتھ اخلاق و روحانیت کا اجتماع ہو ہی نہیں سکتا، چنانچہ جن قوموں کا تصور حیات جس قدر مادی ہے اسی قدر وہ اخلاق سے عاری ہیں، اشتراکی فلسفہ میں اخلاقیات کی کوئی قیمت ہی نہیں رہ گئی ہے اور وہ بھی جاگیرداری عہد کی ایک قیانوسی یادگار تصور کیا جاتا ہے، اور جو مغربی قومیں زبان سے خدا اور اخلاق کا نام لیتی ہیں، ان کا نصب العین بھی خالص مادی ہے، اس لیے ان کی زندگی پر ان کے زبانی دعوی کا کوئی اثر نہیں ہے، درحقیقت سچی خدا شناسی ہی وہ سرچشمہ ہے جس سے سارے اخلاق فاضلہ کے سوتے پھوٹتے ہیں۔

اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ جب تک زندگی کا مادی تصور اور ترقی کا مادی نصب العین نہ بدلیگا اس وقت تک نہ انسانیت کی متوازن ترقی ہوسکتی ہے، اور نہ قوموں میں باہم اعتماد اور ہمدردی پیدا ہوسکتی ہے، اس تمدن کا سب سے بڑا خسارہ یہی ہے کہ اس نے انسان کو ایک اعلیٰ درجہ کا ترقی یافتہ حیوان بنا دیا ہے جو آسمانوں میں پرواز اور سیاروں کی طرح فضا میں گردش کر سکتا ہے، سمندر کی تہ کی خبر لا سکتا ہے لیکن زمین پر انسانوں کی طرح نہیں چل سکتا، اس کا نتیجہ یہ ہے کہ سائنس ترقیاں انسانوں کے لیے رحمت سے زیادہ زحمت بنتی جا رہی ہیں، بڑے بڑے مفکر اور سائنس داں حیران ہیں کہ اگر ان ترقیوں کو دنیا کی تعمیر اور انسانیت کی خدمت کے بجائے اسکی تخریب و بربادی کے لیے استعمال کیا گیا تو عالم انسانیت کا انجام کیا ہوگا اور اسکے تدارک کی کوئی تدبیر ان کی سمجھ میں نہیں آتی، اسکا علاج یہی ہے کہ ترقی کے مادی تصور کو بدلا جائے اور زندگی میں اخلاق و روحانیت کو بھی اتنی ہی اہمیت دیجائے جو ترقی کو حاصل ہے، ورنہ علم و سائنس کی یہ بے قید ترقیاں ایک نہ ایک دن انسانیت کا بیڑا غرق کر کے رہیں گی

مقالات

فقہِ اسلامی کا تاریخی پس منظر[۱]

فقہ کی حقیقت اور مفہوم میں تدریج تنگی

از مولانا محمد تقی امینی صدر، دار العلوم معینیہ درگاہ شریف، اجمیر

فقہ کی تحقیق اور فقیہ کے اوصاف فقہ کے معنی "شق" اور "فتح" ہیں، جیسا کہ علامہ زمخشری نے کہا ہے:

الفقہ حقیقتہ الشق والفتح[۲] — فقہ کی حقیقت تحقیق و تفتیش کرنا اور کھولنا ہے،

امام غزالیؒ نے فقہ کے معنی فہم و تدبر اور دین میں بصیرت بیان کیے ہیں[۳]،

نتیجہ کے لحاظ سے ان دونوں کا مفہوم تقریباً یکساں ہے اور ہر ایک دوسرے کے واسطے لازم ہے، فقیہ کی تعریف محققین نے یہ بیان کی ہے۔

العالم الذی یشق الاحکام — فقیہ وہ عالم ہے جو تفکر و تدبر کرکے قوانین
ویفتش عن حقائقہا ویفتح ما — کے حقایق کا پتہ لگائے اور مشکل و مغلق امور
استغلق منہا[۴] — کو واضح کرے۔

اس گہرائی تک پہنچنے کے لیے ظاہری علوم و فنون کے ساتھ قلب و دماغ کی صفائی اور نفس

---

[۱] اس سلسلہ کے لیے ملاحظہ ہو معارف فروری [illegible] [۲] حقیقۃ الفقہ ج ۱ [۳] احیاء العلوم ج ۱ ص ۲۸ [۴] حقیقۃ الفقہ ج ۱

روح کی طہارت بھی درکار ہے۔ اس کے بغیر فکر و نظر میں سنجیدگی پیدا ہونا نہایت دشوار ہے، چنانچہ امام حسن بصریؒ نے اسی حقیقت کے پیش نظر فقیہ میں درج ذیل اوصاف کا پایا جانا ضروری قرار دیا ہے، وہ کہتے ہیں:

فقیہ وہ ہے (۱) جو دنیا سے دل نہ لگائے (دنیا مقصود بالذات نہ ہو) (۲) آخرت کے کاموں سے رغبت رکھے (۳) دین میں کامل بصیرت حاصل ہو (۴) طاعات پر مداومت کرنے والا اور پرہیزگار ہو (۵) مسلمانوں کی بے آبروئی اور ان کی حق تلفی سے بچنے والا ہو (۶) اجتماعی مفاد اس کے پیش نظر ہو (شخصی مفاد پر قومی و جماعتی مفاد کو ترجیح دیتا ہو) (۷) ال کی طمع نہ ہو[1]

امام غزالیؒ نے بھی فقیہ کے لیے تقریباً یہی باتیں ضروری بتائی ہیں، البتہ ان کے بیان میں یہ جملہ نہایت اہم ہے،

فقیها فی مصالح الخلق فی الدنیا[2]	وہ دنیوی امور میں اللہ کے مخلوق کی مصلحتوں کا ماہر اور رمز شناس ہو،

محدث اور فقیہ میں کام کی نوعیت کے لحاظ سے فرق

حضرت اعمشؒ نے محدث اور فقیہ کے درمیان عجیب و غریب انداز میں فرق بیان کیا ہے، جس سے فقیہ کی گہرائی اور نکتہ رسی کا ثبوت ملتا ہے، وہ یہ ہے:

یامعشر الفقهاء انتم الاطباء ونحن الصیادلة[3]	اے فقیہو! تم طبیب ہو اور ہم عطار ہیں۔

ہمارا (محدثین) کام اچھی دواؤں کا اکٹھا کرنا ہے، اور تمہارا (فقیہوں) کام دوا کی جانچ پڑتال کرنا، مرض کا پتہ لگانا، مرض اور مریض کا مزاج معلوم کرنا اور پھر اس کی مناسبت سے موافق

---

[1] احیاء العلوم ج ۱ [2] ایضاً [3] حقیقۃ الفقہ ج ۱

دوا تجویز کرتا ہے،

مذکورہ تصریحات سے ظاہر ہے کہ فقیہ بننے کے واسطے تحقیق و تفتیش کی ٹھوس صلاحیت، قومی مزاج کی رعایت، مصلحت شناسی میں مہارت، مرض اور مریض کی نفسیات سے واقفیت وغیرہ سبھی لازمی ہیں،

قرآن حکیم میں فقہ کی بنیاد اور اسکا مفہوم | قرآن حکیم میں فقہ کی بنیاد یہ آیت ہے، اسی سے اس کے مفہوم کی طرف بھی اشارہ ہوتا ہے :-

فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ	پس کیوں ایسا نہ کیا گیا کہ مومنوں کے ہر گروہ
طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ	میں سے ایک جماعت نکل آئی ہوتی کہ دین میں
وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا	فہم و بصیرت پیدا کرلے اور (جب تعلیم و تربیت کے بعد)
إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ	وہ اپنے گروہ میں واپس جاتی تو لوگوں کو (جہل و غفلت
(۹/۱۲۲)	کے نتائج سے) ہشیار کرتی تاکہ برائیوں سے بچیں،

آیت میں "فقاہت" اور "تفقہ" کا جس انداز سے تذکرہ ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے لیے قلب و دماغ کا ایک خاص نقشہ اور سانچہ متعین ہے جس کے مطابق ان دونوں کو ڈھالنا پڑتا ہے، بغیر اس کے حالات و معاملات کا تجزیہ کرنے میں مطلوبہ فقہی نگاہ نہیں پیدا ہوتی ہے،

یہی وجہ ہے کہ امام غزالیؒ نے تفقہ فی الدین کے مفہوم میں درج ذیل باتوں کو بھی شامل سمجھا ہے۔

(۱) آفات نفسانی کی باریکیوں کی پہچان (۲) ان چیزوں کی پہچان جو عمل کو فاسد بنا دینے والی ہیں (۳) راہ آخرت کا علم (۴) اخروی نعمتوں کی طرف غایت درجہ رجحان (۵) دنیا کو حقیر سمجھنے کے ساتھ اس پر قابو پانے کی طاقت (۶) دل پر خوف الٰہی کا غلبہ،

ثبوت میں امام صاحبؒ نے دور اول میں فقہ کے مفہوم کی وسعت اور عمومیت کو پیش کیا ہے، نیز مذکورہ آیت "لیتفقھوا فی الدین" کے مفہوم میں بھی ان باتوں کو داخل قرار دیا ہے،[1]

---

[1] احیاء العلوم ج ۱ ص ۴۲

اس کی تائید اصولیین کی تصریحات میں اس طرح ہے

"دین میں فقاہت عقائد حقہ پر اعتقاد رکھنے اور عقاید باطلہ کا انکار کرنے سے حاصل ہوتی ہے، نیز قلب وجوارح سے جن اعمال کا تعلق ہے ان کو اس طرح حاصل کرنے سے پیدا ہوتی ہے کہ شارع کی غایت اس پر مرتب ہو"[1]

مقصد یہ ہے کہ مذکورہ باتوں پر عمل پیرا ہونے سے دینی مزاج بنتا ہے اور ذہن ودماغ کی تربیت ہوتی ہے، پھر فکر ونظر کے لیے وہ زاویۂ نگاہ سامنے آتا ہے جو اس کے لیے درکار ہے۔

احادیث نبویہ سے فقہ کے مفہوم کی تائید

فقہ کے مذکورہ مفہوم اور گہرائی کی تائید مندرجۂ ذیل احادیث سے بھی ہوتی ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من یرد اللہ بہ خیرا یفقھہ فی الدین[2]

جس کے ساتھ اللہ بھلائی کا ارادہ کرتا ہے اسے دین میں تفقہ (بصیرت) عطا فرماتا ہے۔

ایک موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابۂ کرام کو وصیت کرتے ہوئے فرمایا:

ان رجالا یاتونکم من الارض یتفقھون فی الدین فاذا اتوکم فاستوصوا بھم خیراً

لوگ تمھارے پاس دین میں تفقہ (بصیرت) حاصل کرنے آئیں گے جب وہ آئیں تو انکے ساتھ اچھا سلوک کرو، یہ میری وصیت ہے۔

ایک اور جگہ آپؐ نے فرمایا:

رب حامل فقہ غیر فقیہ و رب حامل فقہ الیٰ من ھو افقہ منہ

بہت سے فقہ کے محافظ حقیقۃً فقیہ نہیں ہیں، اور بہت سے فقیہ تو ہیں لیکن جس کی طرف منتقل کر رہے ہیں وہ ان سے زیادہ فقیہ ہیں۔

---

[1] شرح سلم الثبوت ص ۱۱ [2] بخاری ومسلم

عقل اور قلب دونوں کے آمیزہ سے جو فہم و فراست بنتی ہے وہ فقہ کے لیے درکار ہے

اس مقام میں جس قسم کے "تفقہ" کا ذکر ہے یا قانون کی تشکیل کے لیے جیسا تفقہ درکار ہے اس میں عقل اور قلب دونوں کی رہنمائی میں کام کرنا اور دونوں میں اعتدال و توازن برقرار رکھنا ضروری قرار دیا جاتا ہے، جو فکر و نظر ان دونوں میں کسی ایک کی رہنمائی سے محروم ہوگی یا ان کے استعمال میں توازن نہ برقرار رکھ سکے گی وہ اور کام کے لیے تو بیشک مفید ہوگی لیکن تشکیل قانون کے معاملہ میں اس کا کوئی خاص مقام نہ ہوگا،

عام طور سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ علم و ادراک کا ذریعہ صرف عقل ہے، حالانکہ قرآن حکیم کے بعض مقامات سے پتہ چلتا ہے کہ علم و ادراک کا ذریعہ قلب بھی ہے، مثلاً

لهم قلوب لا يفقهون بها ۱۷۹ (ان کے پاس دل ہیں مگر تفقہ سے خالی ہیں) اور

ختم الله على قلوبهم ۷ (اللہ نے ان کے دلوں پر مہر لگا دی ہے)

ام على قلوب اقفالها (یا ان کے دلوں پر تالے پڑے ہوئے ہیں)

وطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون (ان کے دلوں پر مہر لگا دی گئی ہے اسلیے وہ نہیں سمجھتے)

ان آیتوں میں علم و ادراک کی اس قسم سے انکار کیا گیا ہے جس کا تعلق قلب سے ہے عقل و خرد سے انکار نہیں ہے کیونکہ بسا اوقات انسان عقل کی بلندی پر پہنچنے کے باوجود قلبی بصیرت سے محروم رہتا ہے۔ جدید دور کے بعض مصنفین نے مذکورہ قسم کے مقامات میں قلب کا ترجمہ عقل سے کیا ہے اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ جدید تحقیقات اس بارے میں قلب کو کوئی خاص مقام دینے کے لیے تیار نہیں ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ کیا انسانی دنیا کے سارے مسائل موجودہ تحقیقات پر ختم ہوگئے ہیں؟ کیا جو کچھ انسان کے بارے میں کہا گیا ہے، فطرت انسانی کی مطابقت میں سب کچھ یہی ہے، اس کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے؟ اگر اسکا جواب نفی میں ہے اور یقیناً نفی میں ہے تو مذکورہ حقیقت کے تسلیم کرنے میں کون سی ایسی دشواری لازم آتی ہے کہ جس پر قابو پانا مشکل ہو، البتہ یہاں یہ بتا دینا ضروری ہے کہ قلب سے مراد گوشت کا وہ لوتھڑا

نہیں ہے جو جسم انسانی میں صنوبری شکل کا سینے کے بائیں طرف لٹکا ہوا ہے، بلکہ اس سے متعلق ایک باطنی قوت ہے جس کو اصولیین قلب کی آنکھ سے تعبیر کرتے ہیں[1]، اس کا تعلق اس لوتھڑے سے ایسا ہی ہے جیسا کہ وصف کا تعلق موصوف سے اور متمکن کا تعلق مکان سے ہوتا ہے، اسی قلب کے بارے میں رسول اللہؐ نے فرمایا

لا یسعنی الا قلب مومن (الحدیث)	میری (اللہ کی) سمائی بجز قلب مومن کے اور کہیں نہیں ہو سکتی ہے،

اور اسی کے ذریعہ وہ فراست پیدا ہوتی ہے جس کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا،

اتقوا فراسة المومن فانه	مومن کی فراست سے ہشیار رہو کیونکہ وہ
ینظر بنور اللہ (الحدیث)	اللہ کے نور سے دیکھتا ہے،

حکمت کے مفہوم کی تشریح اور اس سے فقہ پر استدلال

عقل و قلب کی رہنمائی سے فہم و فراست کا جو مقام متعین ہوتا ہے، نیز تشکیل قانون کے لیے جس کے بغیر چارہ نہیں ہے، قرآن حکیم نے اس مقام کو نہایت جامع لفظ "حکمت" سے تعبیر کیا ہے،

یوتی الحکمة من یشاء ومن یوت	اللہ جسکو چاہتا ہے حکمت عطا کرتا ہے اور جسکو حکمت کی
الحکمة فقد اوتی خیرا کثیرا (بقرہ ۲۶۹)	دولت مل گئی اسکو بڑی دولت (بھلائی) دی گئی،

امام مالکؒ (نہایت اونچے درجہ کے فقیہ اور مالکی مسلک کے بانی) نے فرمایا:

الحکمة والعلم نور یھدی به	حکمت اور علم "نور" ہیں جنھیں اللہ چاہتا
اللہ من یشاء	ہے عطا فرماتا ہے۔

ایک اور جگہ فرمایا:

لیس العلم بکثرة الروایات ولکنه	علم زیادہ معلومات کا نام نہیں ہے بلکہ وہ ایک نور
نور یجعله اللہ فی القلوب[3]	ہے کہ اسکو اللہ تعالیٰ قلوب میں ڈالتا ہے۔

---

[1] نور الانوار ص ۱۸۱ [2] ترجمان السنۃ ج ۱ [3] ایضاً

علامت بیان کرتے ہوئے ایک موقع پر فرمایا

لکن علیہ علامۃ ظاہرۃ وھو التجافی عن دار الغرور والانابۃ الی الخلود[1]	اس کی کھلی علامت دنیا سے دل نہ لگانا (مقصود بالذات نہ بنانا) اور آخرت کی طرف متوجہ ہونا ہے،

ظاہر ہے کہ یہاں علم سے مراد "علم نبوت" اور حکمت سے مراد وہ حسن استعداد ہے جو نبوت کی مزاج شناسی کی راہ سے حاصل ہوتی ہے اور اسرار دین ورموز تو اذہن تک پہنچاتی ہے،

محققین و مفسرین کے نزدیک حکمت کا مفہوم | اثرات ونتائج کے لحاظ سے محققین و مفسرین نے حکمت کے درج ذیل معنی بیان کیے ہیں، امام راغب اصفہانی کہتے ہیں:

الحکمۃ اصابۃ الحق بالعلم والعقل[2]	علم اور عقل کے ذریعہ "حق" کو پہنچنا،

لسان العرب میں ہے

والحکمۃ عبارۃ عن معرفۃ افضل الاشیاء بافضل العلوم[3]	افضل اور بہترین چیز کو بہترین علم کے ذریعہ جاننا حکمت ہے،

مفسرین نے حکمت کے مختلف معنی بیان کیے ہیں، مثلاً (۱) عقل کی رہنمائی اور قلب کی بصیرت (۲) اشیا کے حقایق کی معرفت (۳) ہر شے کو اس کے مناسب محل رکھنے کی صلاحیت (۴) حق و باطل کے درمیان فیصلہ کی قوت (۵) نفس اور شیطان کی دقیقہ رسی سے آگاہی (۶) شیطانی اور انسانی تقاضوں میں امتیاز کی قوت (۷) برائیوں کی صحیح نشاندہی کرکے علاج کی صحیح تدبیریں (۸) مخلوق کے احوال کا علم (۹) وہ معارف و احکام جن سے نفوس انسانی کمال کو پہنچیں (۱۰) خاص قسم کی فراست (قیافہ شناسی) اور اس قسم کی تمام وہ صلاحیتیں جن کے ذریعہ انسان کو حقایق کی معرفت حاصل ہو اور

---

[1] ترجمان السنۃ ج ۱ ص ۵۰ [2] مفردات القرآن ص ۱۲۶ [3] لسان العرب ج ۵

اسباب و علل کی دنیا تک رسائی ہو۔

علم کے تین درجے ہیں | حکمت اور زیر بحث "تفقہ" کے سمجھنے میں درج ذیل آیت بھی خاص اہمیت رکھتی ہے،

لَقَدْ مَنَّ اللّٰهُ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ اِذْ بَعَثَ فِيْهِمْ رَسُوْلًا مِّنْهُمْ يَتْلُوْا عَلَيْهِمْ اٰيٰتِهٖ وَيُزَكِّيْهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ (۳/۱۶۴)

بلاشبہ یہ اللہ کا مومنوں پر بڑا ہی احسان تھا کہ اس نے ایک رسول ان میں بھیجا جو ان ہی میں سے ہے، وہ اللہ کی آیتیں سناتا ہے، ہر طرح کی برائیوں سے انھیں پاک کرتا ہے اور کتاب اور حکمت کی تعلیم دیتا ہے (اس نے ہدایت کی راہ ان پر کھول دی)

اس آیت میں تین درجے بیان ہوئے ہیں،

(۱) "یتلوا علیہم اٰیتہ" (ترجمہ اور مطلب جان لینا) یہ درجہ عربی زبان دانی سے حاصل ہو۔ اور قرآن حکیم سے ذکر و نصیحت حاصل کرنے کے لیے کافی ہے، اسی بنا پر اس میں عمومیت پائی جاتی ہے اور معنی کے لحاظ سے قرآن حکیم آسان کہا جاتا ہے،

وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْاٰنَ لِلذِّكْرِ — ہم نے قرآن کو ذکر و نصیحت کے لیے آسان بنایا،

فَهَلْ مِنْ مُّدَّكِرٍ — کیا کوئی نصیحت قبول کرنے والا ہے؟

(۲) "یعلمہم الکتاب"۔ موقع اور محل کے لحاظ سے مفہوم متعین کرنا اور جو اصول و کلیات بیان ہوئے ہیں انھیں برمحل منطبق کرنے اور فروعات میں متشخص کرنے کی صلاحیت پیدا ہو جانا، یہ درجہ سیاق و سباق پر نظر کرنے سورت کا عمود (مرکزی مضمون) معلوم کرنے اور حالات میں غور کرنے سے حاصل ہوتا ہے، قرآن حکیم میں تفکر و تدبر کی وقعت اور مفہوم کے تعین میں رائے اسی درجہ میں ہے، چنانچہ ذیل کی آیت میں اسی مقام کو قابل اعتماد قرار دیا گیا ہے،

فَسْئَلُوْا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ (۱۶/۴۳) — اگر تم نہیں جانتے تو ان لوگوں سے دریافت کرو جو سمجھ بوجھ

علم کا سب سے اونچا درجہ ہے | (۳) یعلمهم الحکمة - علت اور لِم تلاش کرکے تہ تک پہنچ جانا اور اسرار
یہ کا اصل مقام یہی ہے | و رموز سے واقفیت حاصل کرکے مبدأ اور منتہا کو پا لینا۔

یہ درجہ قوت فکری و عملی دونوں میں کمال کے بعد حاصل ہوتا ہے اور اس تک پہنچنے کے لیے
بذیل چیزوں کا علم ضروری قرار دیا جاتا ہے،
(۱) قانون کا تاریخی پس منظر (۲) قانون کا کردار (۳) علت اور سبب کی دریافت سے مناسبت
() نفسیات کا گہرا مطالعہ (۵) فطری جذبات و رجحانات (۶) قومی اور جماعتی مزاج (۷)
می زندگی کے مختلف ادوار اور ان کے نشیب و فراز وغیرہ۔

قرآن حکیم کی درج ذیل آیت میں اسی مقام کا تذکرہ ہے۔

وَمَنْ يُّؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ اُوْتِيَ　　　جس کو حکمت کی دولت عطا ہوئی اسکو
خَيْرًا كَثِيْرًا (۲ : ۲۷)　　　بڑی دولت دی گئی۔

اور حدیث لکل حد مطلع (ہر حد کے لیے واقفیت کے مقامات ہیں) میں غالباً اسی درجہ
کی طرف اشارہ ہے کیونکہ "مطّلع" اس جھروکے کو کہتے ہیں جو بلندی پر ہوتا ہے اور انسان بلندی
پر چڑھکر اس کے ذریعہ متعلقہ چیزوں سے واقفیت حاصل کرتا ہے، اسی طرح علم کا یہ مقام ہے کہ انسان
اس بلندی پر پہنچکر اور تمام مالہ و ما علیہ سے واقفیت حاصل کرکے ہر شے کی گہرائی تک پہنچتا ہے اور
پھر سارے پہلوؤں کو سامنے رکھکر مبصرانہ حیثیت سے گفتگو کرتا ہے۔

فقیہ کے علم کا اصل مقام یہی ہے، دوسرے مقام سے بھی بہت کچھ فائدہ حاصل ہو سکتا ہے،

حکمت کے درجے اور مراتب | پھر گہرائی اور بلندی کے لحاظ سے حکمت کے کئی درجے اور مرتبے ہیں،
سب سے اونچے درجہ پر انبیا علیہم السلام فائز ہوتے ہیں۔ اس کے بعد قانونی معاملہ میں انبیا علیہم السلام
کے ساتھ جس کو جس قدر قرب حاصل ہوتا ہے اور جتنی زیادہ مناسبت ہوتی ہے اسی لحاظ سے اس کا

مقام متعین ہوتا ہے،

حکمت ہی کا ایک درجہ وہ تھا جس پر سیدنا حضرت عمر رضی اللہ عنہ فائز تھے کہ ان کی زندگی شریعت اور مزاج شریعت کے اس قدر ہم آہنگ بن گئی تھی کہ بہت سے احکام میں ان کی رائے کے موافق وحی آتی تھی، اسی طرح بعض کاملین کا وہ درجہ کہ قوانین شرعیہ کی طرف ان کی رہبری صرف الہام اور ذاتی رجحان سے ہوجاتی تھی، ظاہری سبب کو کچھ زیادہ دخل نہ تھا۔

یہ در اصل جذب وانجذاب کی ایک کیفیت ہے کہ انسان کا مزاج اور رجحان شریعت الٰہیہ میں جذب ہوجاتا ہے، پھر اس کا رجحان اور میلان وہی ہوتا ہے شریعت جس کی متقاضی ہو،

صدر اول میں نہ فقہ کی تدوین ہوئی تھی اور نہ اس کے حدود وقیود متعین تھے	ذیل میں ہم صدر اول کے فقہ کا مفہوم اور اس کی تعریف بتدریج تنگی کا ذکر کرتے ہیں،

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مبارک زمانہ میں نہ فقہ کی باقاعدہ تدوین ہوئی تھی اور نہ اس کے حدود وقیود متعین تھے، بلکہ صحابۂ کرام (رضوان اللہ علیہم) رسول اللہ کو جو فعل جس طرح کرتے دیکھتے بس اسی کی نقل میں دین و دنیا کی سعادت سمجھتے تھے، ان کے سامنے یہ سوال ہی نہ تھا کہ آپ کا کون فعل کس درجہ کا ہے؟ کسی فعل کو آپ نے بطریق عادت کیا ہے یا بطریق عبادت؟ اس کا کرنا ضروری ہے یا ضروری نہیں ہے؟ جو کچھ جس طرح آپ نے کیا تھا، وہی سب کچھ اسی طرح صحابۂ کرام کیا کرتے تھے، اور اتباع وپیروی کی یہی قسم انھیں جان سے زیادہ عزیز تھی۔[1]

اگر کوئی ایسی صورت پیش آجاتی جس میں رسول اللہ کا فعل یا آپ کی ہدایت نہ ملتی تو جن کے پاس زیادہ علم نہ تھا وہ اہل علم سے پوچھکر فسئلوا اھل الذکر پر عمل کرتے تھے اور جن کے پاس علم ہوتا تھا وہ اس نئی صورت کو قرآن وحدیث کی تصریحات میں دیکھتے اور مصرح حکم کی غرض اور علت تلاش کر کے

[1] الانصاف از شاہ ولی اللہ ص ۲ نیز حجۃ اللہ البالغہ ص ۱۴۰

...ڑک کی حالت میں نئی صورت پر وہی حکم جاری کر دیے تھے۔ جیسا کہ حضرت شاہ ولی اللہؒ نے فرمایا:

اجتهاد برایه وعرف العلة	یہ حضرات اپنی رائے سے اجتہاد کرتے اور اس
التی ادار رسول الله علیها	علت کو معلوم کرتے جس کی بنا پر رسول اللہؐ نے
الحکم فی منصوصاته فطر	منصوصات میں حکم کو چلایا ہے پھر جہاں وہ
الحکم حینما وجدها لایالوا	علت پائی جاتی یہ حضرات اس حکم کو نافذ کرتے
جهدا فی موافقة غرضه	البتہ حکم سے رسول اللہؐ کی غرض کیا تھی؟ اس کے
علیه السلام[1]	معلوم کرنے میں کوئی دقیقہ نہ چھوڑتے اور اسی کی
	موافقت میں ایک حکم دوسرے پر لگاتے تھے،

صحابہ کرامؓ کے بعد حضرات تابعینؒ کا دور آیا، انھوں نے رسول اللہؐ کی حدیث اور صحابہؓ کے اقوال و افعال خود صحابہؓ سے حاصل کیے اور حالات و مسائل کا تجزیہ کرنے میں غور و فکر اور تدبر کر کے وہی طریق کار اختیار کیا جو صحابہؓ نے کیا تھا، یہاں تک کہ

وکان سعید بن المسیب و	حضرت سعید بن مسیبؒ اور ابراہیمؒ نے فقہ
ابراهیم وامثالهما جمعوا	کے ابواب جمع کیے اور اس سلسلے میں ان کے
ابواب الفقه اجمعها وکان لهم	پیش نظر کچھ اصول بھی تھے جن کو انھوں نے
فی کل باب اصول تلقوها من السلف[2]	صحابہ سے حاصل کیے تھے،

پھر تبع تابعین کا دور آیا اور انھوں نے اپنے پیشروؤں کی پوری زندگی اور سارے حالات و مسائل کو عقل و بصیرت کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کی اور اسی روشنی میں فقہ کی تدوین عمل میں آئی،

عہد اول میں فقہ کا مفہوم اسلامی زندگی کے تمام شعبوں کو حاوی تھا | ہر عہد کے تفصیلی حالات پر تبصرہ ایک مستقل عنوان فقہ کا تدریجی ارتقاء

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ ص ۱۴۰، [2] ایضاً ص ۱۴۴،

کے نام سے بعد میں آئے گا، یہاں صرف یہ بتانا ہے کہ اس صدر اول میں فقہ کا مفہوم نہایت وسیع اور اسلامی زندگی کے تمام شعبوں پر حاوی تھا، جیسا کہ اصول کی کتابوں میں تصریح ہے،

ان الفقه فی الزمان القدیم	قدیم زمانہ میں فقہ علم حقیقت (وہ علم جس میں
کان متناولاً لعلم الحقیقة وهی	الٰہیات، اللہ کی ذات و صفات سے بحث ہو
الالهیات من مباحث الذات	اور علم طریقت (جس میں نجات دینے والے اور
والصفات وعلم الطریقة	ہلاکت میں ڈالنے والے اعمال و افعال) سے
وهی مباحث المنجیات والمهلکات	بحث ہو اور علم شریعت ظاہرہ (جس میں ظاہری
وعلم الشریعة الظاهرة [1]	احکام و مسائل) سے بحث ہو، سب کو شامل تھا،

یعنی فقہ کا دائرہ اس عہد میں اتنا وسیع تھا کہ اس میں جملہ دینی علوم شامل تھے، اور یہ لفظ سب کو حاوی تھا، چنانچہ امام ابو حنیفہؒ اور دیگر جلیل القدر ائمہ کے بیان سے فقہ کا جو مفہوم متعین ہوتا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے:

"فقہ ملکۂ استنباط اور دینی بصیرت کا نام ہے جس کے ذریعہ احکام شریعت، اسرار معرفت اور مسائل حکمت سے واقفیت ہوتی ہے، نیز (نت نئے) فروعی مسائل کے استنباط اور انکی باریکیوں کا علم ہوتا ہے، جو شخص اس دینی بصیرت اور ملکۂ استنباط کا حامل ہوتا ہے وہ فقیہ کہلاتا ہے" [2]

فقہ کی تعریف بھی زندگی کے تمام شعبوں کو حاوی تھی

مختصر لفظوں میں ان حضرات سے یہ تعریف منقول ہے

والفقه معرفة النفس مالها	فقہ ان چیزوں کی معرفت کا نام ہے جو نفع
وما علیها [3]	پہنچائیں اور انکی جو نقصان پہنچائیں،

"مالها" اور "ما علیها" کا یہ مطلب بیان کیا گیا ہے،

---

[1] شرح مسلم الثبوت ص ۱۰ وحاشیہ شرح تلویح ص ۱۱ [2] ایضاً [3] ایضاً

ما ینتفع بہ النفس وما	وہ جن سے دنیا اور آخرت میں
یتضرر بہ فی الدنیا	نفس کو فائدہ پہنچے اور وہ کہ جن سے
والاخرۃ[۱]	نقصان پہنچے۔

فقہ کی مذکورہ تعریف میں کسی علم و فن کی تخصیص نہیں ہے، بلکہ ایک دوسرے ہی زاویۂ نگاہ سے فقہ کو دیکھا گیا ہے، جس کی بنا پر ہر نفع و ضرر کے معیار کے مطابق ہر مفید علم و فن اس میں شامل ہے اور ہر مضر اس سے خارج ہے۔

فقہ کو اسی زاویۂ نگاہ سے دیکھنے کا نتیجہ تھا کہ امام ابو حنیفہؒ نے عقاید پر ایک کتاب لکھی تھی اور اس کا "فقہ اکبر" نام رکھا تھا۔[۲]

زمانۂ مابعد میں فقہ کے مفہوم میں بتدریج تنگی ایک عرصہ تک فقہ کا یہی مفہوم جاری رہا اور اسی پر عمل در آمد بھی ہوتا رہا، بعد میں جب یونانی فلسفہ کے اثرات کی وجہ سے "عقائد" کی سادگی ختم ہو گئی، اور اس کے مباحث طویل اور پیچ در پیچ بن گئے تو "عقائد" نے ایک علیحدہ فن کی حیثیت اختیار کر لی اور علم کلام کے نام سے اس کی شہرت ہوئی،

اس مرحلہ میں بھی "وجدانیات" کا تعلق فقہ ہی سے قائم رہا، چنانچہ شرح منہاج وغیرہ کتابوں میں وجدانی مباحث (جن کا تعلق ملکات نفسانیہ سے ہے) کو فقہ ہی میں شمار کیا گیا ہے، مثلاً یہ تصریح کہ

ان تحریم الحسد والریاء	حسد اور ریا کا تعلق فقہ
من الفقہ[۳]	سے ہے۔

حالانکہ حسد وریاء اور اس قسم کی تمام برائیوں کا تعلق ملکات نفسانیہ سے ہے جن کے ازالہ

---

[۱] شرح مسلم الثبوت ص ۱۱، [۲] توضیح تلویح ص ۲۸ و ۳۰، [۳] شرح مسلم الثبوت ص ۱۲،

کے لیے صرف علم کافی نہیں ہے، بلکہ خاص قسم کی تربیت بھی درکار ہے۔

پھر جب خارجی اثرات کا زیادہ غلبہ ہوا تو وجدانیات نے بھی ایک علیٰحدہ فن کی حیثیت اختیار کرلی اور "تصوف" کے نام سے اس کی شہرت ہوئی۔ اور اب فقہ عقائد و اخلاق دونوں کے مباحث سے خالی ہوگئی۔

اس تنگی کو محققین نے اچھی نظر سے نہیں دیکھا

غور کرنے کی بات یہ ہے کہ ملت اسلامیہ کے مفکرین و محققین نے اس تجریدی عمل کو اچھی نظر سے نہیں دیکھا ہے بلکہ اس پر سخت گرفت کی ہے، چنانچہ امام غزالیؒ نے لفظ "فقہ" کو بھی ان لفظوں میں شمار کیا ہے جن میں اغراض فاسدہ کی بنا پر تصرف کیا گیا ہے[۱]، جیسا کہ وہ فرماتے ہیں:

"لفظ "فقہ" کے مفہوم میں لوگوں نے خصوصیت پیدا کرلی ہے، اب فقہ نام رہ گیا ہے عجیب غریب جزئیات کے جاننے کا ان کے علل و اسباب سے واقف ہونے کا زیادہ بولنے کا اور دیگر ان باتوں کی حفاظت کا جن کا تعلق جزئیات اور ان کے علل و اسباب سے ہے، جو شخص مذکورہ چیزوں میں زیادہ مشغول و منہمک رہتا ہے بس وہی فقہ کا زیادہ عالم سمجھا جاتا ہے[۲]۔"

ایک اور موقع پر اظہار ناراضگی کرتے ہوئے یہ فرمایا ہے۔

"تفقہت" حاصل کرنے کا مقصد قرآن حکیم میں لینذروا قومھم (تاکہ وہ اپنی قوم کو ڈرائیں) بیان کیا گیا ہے۔ اور یہ مقصد اسی وقت حاصل ہوتا ہے جب کہ صدر اول کی فقہ پر عمل درآمد ہو۔

طلاق، عتاق، لعان وغیرہ فروعی مسائل سے یہ مقصد نہیں حاصل ہو سکتا ہے، بلکہ بسا اوقات صرف ان ہی مسائل کی طرف دائمی توجہ دل کو سخت بنا دیتی ہے، اور خوف الٰہی

---

[۱] احیاء العلوم ج ۱ ص ۴۲ [۲] ایضاً

جاتا رہتا ہے، جیسا کہ ہم اپنے زمانہ کے ایسے مفتیوں میں مذکورہ باتیں دیکھ رہے ہیں کہ ان کا دل سخت ہوچکا ہے اور خوف خدا رخصت ہوگیا ہے۔"[1]

مفہوم میں تنگی کے بعد فقہ کی تعریف

اس تجریدی عمل کے بعد فقہ کا جو مفہوم مروج اور مشہور ہوا اس کی مختلف تعریفیں اصول کی کتابوں میں ملتی ہیں، ان میں سب سے زیادہ عمیق اور مختصر تعریف درج ذیل ہے:

والفقہ حکمۃ فرعیۃ شرعیۃ[2] "فقہ" شرعی قوانین کے ملکۂ استنباط کا نام ہے،

عام فقہاء سے یہ تعریف منقول ہے،

العلم بالاحکام الشرعیۃ عن ادلتھا التفصیلیۃ[3] "فقہ" شرعی قوانین کے علم کا نام ہے جو ان کے تفصیلی دلائل سے حاصل ہو۔

اس تعریف میں فقہ کو انسان کی ایک علمی صفت قرار دیا گیا ہے مگر اس کا مقام مذکورہ تعریف سے کمتر ہے کیونکہ اس میں فقہ کو "حکمت" سے تعبیر کیا گیا ہے، جو علم کا نہایت اونچا درجہ ہے، فقہ کا یہ مرحلہ بھی غنیمت ہے کہ اس میں ملکۂ استنباط وغیرہ کا مفہوم ملحوظ ہو سکتا ہے لیکن ذیل کی تعریف نہایت ہی مایوس کن ہے۔

الفقہ مجموعۃ الاحکام المشروعۃ فی الاسلام شریعت کے عملی احکام کے مجموعہ کا نام فقہ ہے۔

کیونکہ اس میں فقہ "مجموعۂ احکام" کا نام رہ گیا ہے جس کا تعلق معلومات سے زیادہ اور علم سے برائے نام ہے۔ اصولیین نے اسی مرحلہ کا ماتم ان الفاظ میں کیا ہے،

ثم لما صارت العلوم صناعات غلب الاستعمال فی المسائل[4] پھر جب عام علم نہ باقی رہے بلکہ صنعت میں تبدیل ہو گئے تو فقہ کا استعمال صرف مسائل میں ہونے لگا۔

---

[1] احیاء العلوم ج ۱ ص ۳۲ [2] مسلم الثبوت ص ۴ [3] نورالانوار وغیرہ [4] شرح توضیح ص ۱۴،

فقہی مباحث کی تقسیم | فقہ کا تعلق اب حسب ذیل مباحث سے ہے

(۱) عبادات۔ وہ امور جو اللہ اور بندہ کے درمیان تعلقات استوار رکھتے ہیں اور زندگی کے میدان میں خاص قسم کی پالیسی اور زاویۂ نگاہ کا تعین کرتے ہیں،

(۲) معاملات۔ معاشری اور مالیاتی قوانین جو تعاون اور باہمی اشتراک عمل کے لیے مقرر ہیں، مثلاً خرید و فروخت، عاریت، امانت، ضمانت وغیرہ۔

(۳) مناکحات۔ نسل انسانی کی بقاسے متعلق قوانین جس میں نکاح، طلاق، عدت، نسب، ولایت، وصیت، وراثت وغیرہ سب شامل ہیں،

(۴) عقوبات۔ اس میں جرائم اور اس کی سزا سے بحث ہوتی ہے، قتل، چوری، تہمت وغیرہ، اسی طرح قصاص، تعزیرات، خوں بہا وغیرہ،

(۵) مخاصمات۔ اس میں عدالتی مسائل، قانون مرافعہ اور اصول محاکمہ کا بیان ہوتا ہے۔

(۶) حکومت و خلافت۔ اس میں قومی و بین الاقوامی معاملات، صلح و جنگ کے احکام، وزارت، محاصل وغیرہ کی تفصیلات جو قدیم دور میں تھیں۔ ان کو بیان کیا جاتا ہے، ان مباحث کا تعلق کتاب السیر اور کتاب الاحکام السلطانیہ میں آتا ہے۔

ایک بنیادی وضاحت | اس میں شک نہیں کہ مجموعۂ فقہ کے بہت سے مسائل ایسے ہیں جنھیں ارتقاء پذیر معاشرہ اور زمانہ کے مقتضیات نے ختم کر دیا ہے، اور بعض ایسے ہیں جو انسان کی عملی ضروریات سے ہم آہنگ نہیں ہیں، اس کے باوجود اسلامی دنیا کا یہ عظیم الشان ذخیرہ اتنا اہم اور ٹھوس ہے کہ اس کی روشنی میں حالات و زمانہ کے مطابق فقہ کی تدوین کا کام نہایت عمدگی کے ساتھ انجام پاسکتا ہے، بشرطیکہ زمانہ کے جدید تقاضوں اور انسان کی عملی ضروریات و رجحانات سے واقفیت ہو، جیسا کہ امام غزالیؒ نے فرمایا۔

نما يحصل الاجتهاد في زماننا	ہمارے زمانہ میں فقہ میں اجتہاد کا مقام فقہ کی
ممارسة الفقه وهي طريق	مزاولت اور ممارست سے حاصل ہوسکتا ہے
تحصيل الدراية في هذا الزمان[۱]	درایت اور تفقہ پیدا ہونے کا یہی ایک راستہ ہے،

ذیل میں ہم فقہ اسلامی کے ماخذ بیان کرتے ہیں جن کے ذریعہ مجموعہ فقہ وجود میں آیا تھا۔
بھی فقہ کی جدید تدوین کے لیے ان ماخذوں کی اتنی ہی ضرورت ہے جتنی کہ پہلے تھی،
سے صرف نظر کرکے یہ کام انجام دیا گیا تو جو مجموعہ تیار ہوگا وہ نہ "فقہ" ہوگا اور نہ اسلامی فقہ۔

می کے ماخذ اسکی ماخذ کی قسمیں

"ماخذ" سے وہ ذرائع مراد ہیں جن سے قانون اخذ کیا جاتا ہے یا وہ مقامات ہیں جہاں سے قانون کے اصول وضوابط حاصل کیے جاتے ہیں، جس فن میں
ائع اور مقامات سے بحث ہوتی ہے وہ "اصول فقہ" کہلاتا ہے، کتابوں میں یہ تعریف مذکور ہے:

هو علم بقواعد يتوصل بها	"اصول فقہ" چند ایسے کلی اصول کا علم ہے
الى استنباط الاحكام الفقهية	کہ ان کے ذریعہ دلائل سے قوانین کے
عن دلائلها[۲]	استنباط کا طریقہ معلوم ہو۔

یہ فن قوانین کے استنباط کے لیے ضابطہ کا کام دیتا ہے، اور فنی حیثیت سے اس کی تدوین
م ہی کی مرہون منت ہے، لیکن عرصہ سے استعمال نہ ہونے کی وجہ سے جدید ترتیب وتنظیم کی
رت ہے کہ ارتقاء پذیر ذہن اور ارتقاء پذیر معاشرہ کو اپنے اندر سمو سکے۔

قانون کی کتابوں میں ماخذ کی دو قسمیں بیان کی جاتی ہیں (۱) ماخذ صوری اور (۲) ماخذ مادی،
(۱) ماخذ صوری۔ قانون کا وہ ماخذ ہے جس کے ذریعہ وہ اپنا جواز اور اثر حاصل کرتا ہے،
(۲) ماخذ مادی۔ قانون کا وہ ماخذ ہے جس سے قانون اپنا مواد حاصل کرتا ہے[۳] اسی طرح

---

[۱] عقد الجید ص ۵ از شاہ ولی اللہؒ [۲] مسلم الثبوت ص ۹ و شرح توضیح [۳] اصول قانون ص ۱۸۹

ایک کے ذریعہ مواد کی فراہمی ہوتی ہے اور دوسرے کے ذریعہ قانون کا کردار اور مقام متعین ہوتا ہے۔

فقہ اسلامی کا ماخذ صوری مسلم کیلئے اللہ کی رضا و خوشنودی حاصل کرنا ہے اور غیر مسلم کیلئے سلطنت کی مرضی و اختیار حاصل کرنا ہے جس طرح دنیاوی و ملکی قوانین کا ماخذ صوری ہر مذہب و ملت کے لیے سلطنت کی مرضی و اختیار حاصل کرنا ہوتا ہے۔

فقہ اسلامی کے بارہ ماخذ | فقہ اسلامی کے مادی ماخذ عمومی حیثیت سے بارہ ہیں:

(۱) قرآن حکیم (۲) سنت (۳) اجماع (۴) قیاس (۵) استحسان (۶) استدلال (۷) استصلاح (۸) مسلمہ شخصیتوں کی رائیں (۹) تعامل (۱۰) عرف اور رسم و رواج (۱۱) ماقبل کی شریعت (۱۲) ملکی قانون

اصول فقہ کی کتابوں میں صراحۃً صرف پہلے چار کا ذکر ملتا ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ بعض ماخذ کو بعض میں داخل سمجھا گیا ہے اور اختصار کے طور پر صرف چار کا ذکر کرکے انکی تعبیر و توجیہ اس طرح کی گئی ہے کہ ان کے عموم میں بقیہ داخل ہوجاتے ہیں، مثلاً قیاس کے عموم میں استحسان، استصلاح وغیرہ داخل ہیں، اجماع میں تعامل اور رسم و رواج داخل ہیں، ماقبل کی شریعت قرآن یا حدیث کے عموم میں آتی ہے، ملکی قانون تعامل میں شمار ہوسکتے ہیں، رائیں اگر قیاس پر مبنی ہیں تو ان کا شمار قیاس میں ہوگا، ورنہ وہ سماع پر محمول حدیث کے ذیل میں آجائیں گی، استدلال بھی قیاس کے قریب ہے اگرچہ اس کا مفہوم قیاس سے زیادہ وسیع ہے، پہلے چاروں ارکان میں بھی درجہ اور مرتبہ کے لحاظ سے فرق ہے بلکہ ماخذ صرف قرآن ہے سنت بھی اسی کی تشریح اور عملی زندگی میں متشکل کرنے کے لیے اسی کی تعبیر ہے، اسی بنا پر سنت میں بھی بعض تشریحات وقتی اور مقامی ہیں اور بعض اصولی اور دوامی تشکیل قانون کے مرحلہ میں یہ دونوں حیثیں ملحوظ رکھی جاتی ہیں اور رہنمائی کا کام دیتی ہیں، اجماع و قیاس کی ترتیب و تنظیم قرآن و سنت ہی کی مقررہ بنیادوں پر ہوئی اور یہی زاویۂ نگاہ ان دونوں کے بارے میں مفید ہوسکتا ہے، اس کی تفصیل آگے چل کر معلوم ہوگی

(باقی)

علم کلام کا آغاز

از جناب شبیر احمد خاں صاحب غوری ایم اے، ایل ایل بی، بی ٹی ایچ، رجسٹرار امتحانات عربی و فارسی اتر پردیش

یہ بات صحت کے ساتھ متعین کرنا بہت دشوار ہے کہ علم کلام کی بنیاد کب پڑی، کوئی مستند ماخذ ہمارے سامنے ایسا نہیں ہے جس سے وثوق کے ساتھ علم کلام کی تاریخ بنیاد کا تعین ہو سکے۔

عام طور پر علوم کی تاریخ میں جو کچھ ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ پہلے اس کے بعض مسائل غیر منظم طور پر پیدا ہوتے ہیں، ان کی اہمیت مفکرین وقت کو اپنی طرف متوجہ کرتی ہے، مسائل کے مختلف حل پیش کیے جاتے ہیں، ایک مفکر کی رائے دوسرے کے نزدیک "محل نظر" اور "فیہ کلام" کا مصداق ٹھہرتی ہے۔ اس طرح تصادم افکار سے نقد و انتقاد اور قیل و قال کا سلسلہ پیدا ہوتا ہے، یہ مجموعہ قیل و قال اس مخصوص علم کے نام سے موسوم ہوتا ہے، آگے چل کر تنقیح و تہذیب کے بعد اسے کتابوں میں مدون کیا جاتا ہے، اس طرح ہر علم کی تاریخ میں تین منزلیں ہوتی ہیں۔

(۱) مسائل کی پیدایش (۲) علم کی بنیاد (۳) کتابوں کی تصنیف

قیاس چاہتا ہے کہ علم کلام کے باب میں بھی یہی اصول کارفرما ہو یعنی پہلے مسائل کلامیہ پیدا ہوئے ہوں، پھر علم کلام کی بنیاد پڑی ہو، تب کتب کلامیہ تصنیف کی گئی ہوں، اس طرح علم کلام کی تاریخ بنیاد کا تعین بظاہر آسان ہو جاتا ہے، لیکن دقت یہ ہے کہ وہ عرصۂ زمانی جس میں علم کلام کی تاریخ بنیاد غیر متعین طور پر واقع ہے، بہت طویل ہے، مسائل کلامیہ بہت جلد یعنی آغاز اسلام ہی میں پیدا ہو گئے تھے، لیکن کتب کلامیہ غالباً بہت دیر میں لکھی گئیں، کیونکہ تصنیف و تالیف کے لیے

تہذیب و ثقافت کا ایک خاص درجہ مطلوب ہے، اس کے ساتھ ساتھ اس حزم و احتیاط کو بھی پیش نظر رکھنا چاہیے جو عہد صدیقی میں قرآن مجید کی جمع و کتابت میں، اور عہد فاروقی میں تدوین حدیث کے سلسلے میں سد راہ تھی، ذمہ داران امت اس سرمایہ کو قلمبند کرنا مناسب نہیں سمجھتے تھے، اسی اصول پر ایک عرصہ تک علمائے اسلام کا عمل رہا اور علوم کی تدوین میں تاخیر ہوتی رہی[1]، یہاں تک کہ دین میں فتنے اور بدعتیں پیدا ہونے لگیں اور اکابر امت نے علوم شرعیہ کی تدوین کی ضرورت کا احساس کیا، علامہ تفتازانی (المتوفی ۷۹۱ھ) نے شرح عقائد میں لکھا ہے۔

وقد کانت الاوائل من الصحابة	صحابہ اور تابعین رضوان اللہ علیہم اجمعین
والتابعین رضوان اللہ تعالیٰ	میں اگلے بزرگ، اپنے عقائد کی پاکیزگی کی بنا پر
علیہم اجمعین لصفاء عقائدهم	جو جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت کی برکت
ببرکة صحبة النبی صلی اللہ علیہ وسلم	اور آپ کے زمانہ کے ساتھ قریب العہد ہونے کا نتیجہ
وقرب العهد بزمانه ولقلة	تھی، نیز واقعات و اختلافات کی قلت اور
الوقائع والاختلافات وتمكنهم	بوقت ضرورت ثقات علماء سے رجوع کرنے کی
من المراجعة الى الثقات مستغنين	سہولت کی وجہ سے ان علوم کی ابواب
عن تدوين العلمين وترتيبهما	فصول میں تدوین سے اور ان کے مقاصد
ابوابا وفصولا وتقرير مقاصدهما	کی اصولاً و فروعاً تقریر سے مستغنی تھے یہاں تک کہ

---

[1] حافظ جلال الدین سیوطی نے امام ذہبی سے نقل کیا ہے: اس زمانہ (عہد منصور عباسی) کے علمائے اسلام نے حدیث، فقہ اور تفسیر کو مدوّن کرنا شروع کیا .... اس طرح علوم کی تدوین و تبویب بڑھنے لگی، اس کے علاوہ عربیت، لغت، تاریخ اور ایام الناس پر کتابیں لکھی گئیں، ورنہ اس سے پہلے علماء تو اپنے حافظہ پر اعتماد کرتے یا غیر مرتب یادداشتوں سے روایت کیا کرتے تھے (تاریخ الخلفاء للسیوطی ص ۱۷۱ و ۱۷۸)

فروعاً واصولاً الی ان حدثت
الفتن بین المسلمین والبغی علی
ائمة الذین فظهر الاختلاف
الآراء والمیل الی البدع والاهواء
وکثرت الفتاوی والواقعات
والرجوع الی العلماء فی المهمات
فاشتغلوا بالنظر والاستدلال
والاجتهاد والاستنباط وتمهید
القواعد والاصول وترتیب
الابواب والفصول وتکثیر
المسائل بادلتها وایراد
الشبه باجوبتها وتعیین
الاوضاع والاصطلاحات
وتبیین المذاهب الاختلافات
وسموا ما یفید معرفة الاحکام
العملیة عن ادلتها التفصیلیة
بالفقه ومعرفة احوال
الادلة اجمالاً فی افادتها
الاحکام باصول الفقه

مسلمانوں میں فتنے پیدا ہوئے اور ائمۂ دین
کے خلاف بغاوتیں ہونے لگیں پس رایوں میں
اختلاف شروع ہوا اور بدعتوں کی جانب
میلان بڑھنے لگا۔ فتاویٰ اور واقعات کی کثرت
ہوئی اور مہمات مسائل میں علماء سے رجوع
ہونے لگا تو علماء بھی نظر و استدلال، اجتہاد
و استنباط، قواعد و اصول کی تمہید، ابواب
فصول کی ترتیب، مسائل اور ان کے
دلائل کی تکثیر، شبہات کے وارد کرنے
اور ان کا جواب دینے، اوضاع و اصطلاحات
کا تعین کرنے اور مذاہب و اختلافات
کا بیان کرنے میں مشغول ہوئے۔ پس
اس علم کا نام جس میں تفصیلی دلائل
سے عملی احکام کی معرفت حاصل
ہوتی ہے فقہ رکھا۔ دلائل کے
مختلف احوال کی اجمالی معرفت
کا کہ وہ استنباط احکام میں کس طرح
مفید ہوتے ہیں، اصول فقہ نام رکھا
اور تفصیلی دلائل کے ذریعہ عقائد

ومعرفة العقائد عن ادلتها التفصیلیۃ یا لکلام[1] کی معرفت کا نام کلام رکھا،

لیکن مسائل کلامیہ کی پیدایش اور کتب کلامیہ کی تالیف وتصنیف کے درمیان ایک بہت بڑا فصل ہے اور اس طویل عرصۂ زمانی میں علم کلام کی بنیاد کا وقت متعین کرنا محال نہیں تو دشوار ضرور ہے، پھر مسائل کلامیہ کے تاریخی اسباب پیدایش اور زمانۂ حدوث تاریخ نے محفوظ رکھا ہے لیکن کتب کلامیہ کا زمانہ تصنیف مبہم ہے،

قدیم ترین متکلم جس کی کتابوں کا تذکرہ ملتا ہے واصل بن عطاء الغزال ہے[2] جس کا سال وفات ۱۳۱ھ ہے، لیکن غالباً وہ سب سے پہلا صاحب تصنیف متکلم نہیں ہے، اس سے پہلے اور بھی متکلمین علم کلام پر لکھ چکے ہوں گے، اور یہ یقین کے ساتھ نہیں کہا جا سکتا کہ علم کلام پر کب سے کتابیں تصنیف ہونا شروع ہوئیں،

علامہ تفتازانی نے علم کلام کی اجمالی تاریخ کے متعلق جو کچھ شرح عقائد نسفی میں لکھا ہے تقریباً وہی شرح مقاصد میں لکھا ہے، اس سے یہ تو معلوم ہوتا ہے کہ علم کلام کی بنیاد کیوں ڈالی گئی لیکن اس سوال کا جواب نہیں ملتا کہ کب ڈالی گئی، یہ فقرہ کہ

"الی ان حدثت الفتن بین المسلمین والبغی علی أئمۃ الدین فظھر اختلاف الآراء والمیل الی البدع والاھواء"

بہت مبہم ہے، اور جس عہد کی جانب اشارہ کرتا ہے وہ بذات خود اتنا ہی طویل ہے جتنا قیاس کا مجوزہ عرصۂ زمانی فتنوں کی ابتدا خلافت عثمانی کے چھٹے سال سے ہوتی ہے، اور بدعت واہواء کے حدوث کی انتہا غیر متعین ہر زمانہ پر اس کا اطلاق ہو سکتا ہے، کم سے کم عہد مامونی (۱۹۸ - ۲۱۸) تو اہل السنت والجماعت کے نقطۂ نظر سے دور فتن وعہد ابتلاء کا نقطۂ عروج ہے، اور ۳۰ھ عثمانی اور عہد مامونی میں کم وبیش ۲۰۰ دو سو سال کا فصل ہے جس میں علم کلام کی بنیاد کا وقت متعین کرنا پہلے سے بھی زیادہ مشکل ہے، اس طویل عرصۂ زمانی کو تنگ تو کیا جا سکتا ہے لیکن جیسا کہ اوپر کہا جا چکا ہے، اس کے اندر علم کلام کی تاریخ بنیاد کو متعین نہیں کیا جا سکتا

---

[1] شرح عقائد نسفی ص ۳-۴ [2] الفہرست لابن الندیم تکملہ ص ۱

تاریخ و تراجم کی ورق گردانی سے معلوم ہوتا ہے کہ فقہائے متقدمین علم کلام کو نظر بسندیدگی دیکھتے تھے، ان کے اقوال ابن عساکر نے تبیین کذب المفتری میں نقل کیے ہیں، امام ابو یوسف سے روایت ہے:

من طلب الدین بالکلام تزندق	جس نے دین کو علم کلام کے ذریعہ حاصل کرنا چاہا وہ زندیق ہوگیا،
ومن طلب المال بالکیمیا افلس	جس نے کیمیا کے ذریعہ دولت تلاش کی وہ مفلس ہوگیا
ومن حدث بغرائب الحدیث کذب[1]	اور جس نے غرائب احادیث کی روایت کی وہ جھوٹا ہوا

یہی روایت امام مالکؒ سے مروی ہے، اسی طرح امام شافعیؒ سے روایت ہے،

لان یبتلی المرء بکل ما نہی اللہ عنہ	اگر آدمی سوائے شرک کے منہیات میں مبتلا ہوجائے تو
سوی الشرک خیر لہ من الکلام	تو بھی اس کے لیے علم کلام میں مشغولیت سے بہتر ہو اور میں
ولقد اطلعت من اہل الکلام علی	اہل کلام کی بعض ایسی تعلیمات پر مطلع ہوا ہوں جن کے لیے میں
شئ ما ظننت ان مسلما یقول ذلک[2]	ہرگز گمان نہیں کرتا کہ کوئی مسلمان ایسی بات کہے۔

بلکہ حافظ ابن تیمیہ نے تو رسالہ تسعینیہ میں امام شافعی کا یہانتک قول نقل کیا ہے۔

حکمی فی اہل الکلام ان یضربوا	متکلمین کے متعلق میرا فتویٰ یہ ہے کہ انکو چھڑیوں اور جوتوں سے
بالجرید والنعال ویطاف بہم فی	مارا جائے اور قبیلے قبیلے ان کی تشہیر کی جائے اور کہا جائے
القبائل والعشائر ویقال ہذا جزاء	یہ اس شخص کی سزا ہے جس نے کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ کو
من ترک الکتاب والسنۃ واقبل علی الکلام	چھوڑ کر علم کلام پر توجہ کی،

ان اقوال سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابو یوسفؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے زمانے میں علم کلام کوئی غیر معروف علم نہ تھا بلکہ ایک ایسا ترقی یافتہ اور مکمل فن تھا جو صحیح یا غلط، نضوج و پختگی کی منزل پر پہنچ چکا تھا، لہٰذا قیاس چاہتا ہے کہ اس علم کی بنیاد ان بزرگوں سے بہت پہلے پڑ چکی ہو، امام مالکؒ کا زمانہ ۹۵-۱۷۹ھ ہے،

---

[1] تبیین کذب المفتری ص ۳۳۳ [2] ایضاً ص ۳۳۵

امام ابو یوسفؒ کا ۱۱۳-۱۸۲ھ اور امام شافعیؒ کا ۱۵۰-۲۰۴ھ، اس سے معلوم ہوا کہ علم کلام کی بنیاد دوسری صدی کے نصف اول سے پہلے پڑ چکی تھی، اوپر جو قول امام ابو یوسفؒ کی جانب منسوب ہے، ابن عساکر نے ایک روایت میں اسے امام شعبیؒ سے روایت کیا ہے۔ اگر یہ روایت صحیح ہے تو علم کلام کی بنیاد پہلی صدی کے اختتام سے بھی پہلے پڑ چکی ہوگی، کیونکہ امام شعبیؒ کا زمانہ ۲۴-۱۰۴ھ ہے، لیکن کب؟ یہ مسئلہ ہنوز تعین کی گرفت سے باہر ہے۔

اس ضمن میں ہماری تحقیقات کا آخری ماخذ محدثین کے اقوال ہیں، سب سے پہلے ہمیں ابو عبد اللہ محمد بن سلام البیکندی بیکندی کا قول ملتا ہے۔ جو امام بخاری کے استاد ہیں، حسب تصریح حافظ ابن تیمیہ محدث نے کتاب السنۃ والجماعۃ میں جہمیہ اور سمنیہ کے آغاز کے ضمن میں لکھا ہے

ویرون ان اول من تکلم جھم بن صفوان	لوگوں کا خیال ہے کہ سب سے پہلا شخص جس نے علم کلام میں بحث کی وہ جہم بن صفوان ہے۔

اس سے بظاہر علم کلام کا آغاز متعین ہو جاتا ہے لیکن غالباً مسئلہ اتنا سلجھا ہوا نہیں ہے، سلجھاؤ میں بھی الجھاؤ ہیں، اس کی چند وجوہ ہیں:

(۱) محدث بیکندیؒ نے لوگوں کا خیال بیان کیا ہے اور لوگوں کے خیال کے لیے حقیقت سے مطابق ہونا ضروری نہیں ہے، پھر یہ انداز بیان وہ نہیں جس کا التزام حضرات محدثین نقل روایات میں کیا کرتے ہیں، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بیکندیؒ نے بے پروائی کے ساتھ ایک بات بیان کر دی، انھیں اس سے غرض نہیں تھی کہ فی الحقیقت سب سے پہلا متکلم کون تھا، اصل مقصد جہم بن صفوان کے مخصوص مذہب تعطیل [انکار صفات باری] کا ابطال تھا، عملی اغراض کے لیے رائے عامہ کا اتباع کافی ہے، چونکہ عوام میں ایسا ہی مشہور تھا اور عوام ہی کی اصلاح عقائد کے لیے جہم کی شخصیت کو گرانا اور اس کے مخصوص مذہب کو باطل کرنا تھا، لہذا انھوں نے بغیر تحقیق و کاوش کے ایک بات کہدی۔

(۲) اس رائے میں بیکندیؒ سے ان کے شاگرد امام بخاری نے اختلاف کیا ہے، وہ فرماتے ہیں،

قال قتیبۃ یعنی ابن سعید بلغنی	قتیبہ یعنی ابن سعد نے کہا ہے مجھے معلوم
ان جھما کان یاخذ ھذا الکلام من	ہوا کہ جہم نے اس کلام کو جعد بن درہم
الجعد بن درھم۔	سے سیکھا۔

پھر قطع نظر اس بات کے کہ شاگرد کی پرکھ استاد سے بہتر ہے، خارجی قرائن بھی امام بخاری کے قول کی تائید میں ہیں، جہم کا وطن خراسان تھا جہاں تعطیل اور نفی صفات باری کے مذہب کے رواج کا فرض کرنا اتنا قرین قیاس نہیں ہے جتنا حران میں جو صابئیت کا گہوارہ اور نوفلاطونیت کا آخری ملجا تھا [صابئیت اور نوفلاطونیت دونوں "تعطیل" یا نفی صفات باری کے قائل ہیں] یہی حران جعد ابن درہم کا وطن ہے، اس لیے یہ فرض کرنا واقعہ سے اقرب ہے کہ جعد بن درہم پر اپنے وطن کے عام تخیلات و معتقدات کا اثر پڑا اور وہ صفات باری کا منکر ہو گیا، چنانچہ اسے نہ اس بات کا اقرار تھا کہ اللہ تعالیٰ نے سیدنا حضرت ابراہیم علیہ السلام کو اپنا خلیل بنایا اور نہ اس بات کا اعتراف کہ اس نے حضرت موسیٰ سے کلام کیا، اسی الزام کو آڑ بنا کر اموی خلیفہ ہشام بن عبد الملک کے حکم سے خالد بن عبد اللہ القسری نے اسے شہر واسط میں عید الاضحیٰ کے دن ذبح کیا،

بہرکیف جعد بن درہم پر حرانی صابئیت و نوفلاطونیت کا اثر پڑا [اور اس نے نفی صفات باری کے عقیدہ کی باضابطہ تعلیم یہودی عالم ابان بن سمعان سے حاصل کی] اور جہم بن صفوان نے جعد بن درہم سے مذہب تعطیل اخذ کیا، چنانچہ حافظ ابن تیمیہؒ نے رسالہ حمویہ میں لکھا ہے:

اول من حفظ عنہ مقالۃ التعطیل	سب سے پہلا شخص جس سے تعطیل یا نفی صفات باری کا
فی الاسلام ھو الجعد بن درھم	مذہب منقول ہے وہ جعد بن درہم ہے اور اسی سے
واخذھا عنہ الجھم بن صفوان	جہم بن صفوان نے یہ مذہب لیکر اس کی اشاعت کی، پس یہ مذ ہب

واظهرها فنسبت الیه ۔ اسی (جہم بن صفوان) کیجانب منسوب ہوگیا،

غرض مذہب "تعطیل" کا بانی توجعد بن درہم ہے لیکن اسکی منظم اشاعت جہم بن صفوان نے کی۔

(۳) لیکن سب سے بڑی وجہ جس کی بنا پر ہمیں اس قول کے ماننے میں تامل ہے وہ "تکلم" کے معنی ہیں، باب تفعل "تعمّل" (ماخذ الکاربردن) کے معنی میں آتا ہے۔ ماخذ اس کا "کلام" اصطلاحی ہے، پس "تکلّم" کے معنی ہوئے "علم کلام پر کام کیا"۔ یہاں تک توکوئی اختلاف نہیں ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ بیکندی کے قول میں "کلام" کا مصداق کیا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ مذہب تعطیل کا مترادف اور نفی صفات باری کی تعلیم کا نام ہے، اور اس طرح قرآن کریم کے مخلوق ہونے کا عقیدہ ہے۔ اور اسی کے رد میں قدما محدثین کی اکثر تصانیف ہیں، جیسے صحیح بخاری کی آخری کتاب "کتاب التوحید والرد علی الزنادقة والجهمية"، سنن ابوداؤد کی کتاب "کتاب الرد علی الجهمية"، سنن نسائی کی "کتاب النعوت"، امام بخاری کے استاد نعیم بن حماد الخزاعی کی "کتاب فی الصفات والرد علی الجهمية" ان کے دوسرے استاد عبداللہ بن محمد الجعفی کی "کتاب الصفات والرد علی الجهمية"، عثمان بن سعید الدارمی کی "کتاب الصفات والرد علی الجهمية"، امام احمد بن حنبل کا "رسالہ فی اثبات الصفات والرد علی الجهمية" اور عبدالعزیز الکنانی شاگرد امام شافعی کی کتاب فی الرد علی الجهمية" وغیرہ۔

جعد بن درہم کے امتیازی قول دو تھے (۱) نفی صفات باری اور (۲) قرآن کے غیر مخلوق ہونے کا انکار۔ ان میں موخرالذکر زیادہ اہم ہے، کیونکہ اس نے تاریخ فکر اسلامی میں ایک اہم کردار ادا کیا ہے، اور اسی کے سلسلے میں علماء نے قید و بند کے جانگسل مصائب جھیلے ہیں، حافظ ابوالقاسم لالکائی نے "شرح اصول السنة" میں لکھا ہے:

ولا خلاف بين الامة ان اول من قال القرآن مخلوق الجعد بن درهم ۔ اس بات پر امت میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ سب سے پہلا شخص جس نے کہا کہ قرآن مخلوق ہے وہ جعد بن درہم تھا۔

بہرحال جہم بن صفوان ہو یا اس کا استاد جعد بن درہم ان کا علم کلام نفی صفات باری اور قرآن حکیم کے غیر مخلوق ہونے کا انکار تھا، اور ہو سکتا ہے کہ اسی مسئلہ کلام باری کی وجہ سے علم کلام کا نام "کلام" پڑا ہو[1]، لیکن اصطلاحی علم کلام کا دائرہ اتنا محدود نہیں ہے، وہ اثبات باری جیسے اہم مسئلے سے "اثبات جزء الذی لا یتجزیٰ" اور "انتفاء حال" تک محیط ہے، چنانچہ علم کلام کے موضوع کے باب میں معتمد علیہ قول شرح مواقف کا ہے :-

وھو المعلوم من حیث یتعلق	اور علم کلام کا موضوع "معلوم" ہے، اس حیثیت سے
بہ اثبات العقائد الدینیۃ	کہ عقائد دینیہ کے اثبات سے اس کا تعلق ہو
تعلقاً قریباً او بعیداً[2]	خواہ قریب کا ہو یا دور کا،

غرض علم کلام کا دائرہ بحث صرف صفات باری کے نفی و اثبات ہی تک محدود نہیں ہے بلکہ اس کے علاوہ بھی بے شمار مسئلے ہیں جن سے علم کلام میں بحث کی جاتی ہے اور ہم بالیقین جانتے ہیں کہ ان میں سے اکثر مسائل جہم بن صفوان اور جعد بن درہم کے زمانے سے بہت پہلے ظہور میں آچکے تھے،

پس بیکنڈ ہی کے قول پر صرف ایک حد تک اعتماد کیا جا سکتا ہے، یعنی علم کلام بمعنی نفی و اثبات صفات باری اور خلق و عدم خلق قرآن کی ابتدا جہم بن صفوان (یا اس کے استاد جعد بن درہم) سے ہوئی۔ لیکن علم کلام بالمعنی الاعم کی ابتدا ابھی تک مجہول ہے اور اصل مسئلہ بحالہا موجود ہے،

جہم ۱۲۸ھ میں سیاسی اختلافات کی سزا میں قتل ہوا، اگرچہ اس کے مخالفین نے اسے مذہبی رنگ دیا ہے اور اس پر دہریت کا فتوی لگایا ہے، چنانچہ ہشام بن عبد الملک نے نصر بن سیار والی خراسان کو لکھا تھا :

تمھاری طرف ایک شخص ظاہر ہوا ہے جس کا نام جہم بتایا جاتا ہے وہ دہریہ ہے اگر تمھارے ہاتھ لگ جائے تو اسے قتل کر دو"

---

[1] شرح مواقف میں ہے :- انما سمی الکلام کلاماً ...... لان مسئلۃ الکلام یعنی قدم القرآن وحدوثہ[3] اشہر اجزاءہ و سبب ایضاً لتدوینہ شرح المواقف مطبوعۃ مطبع السعادۃ مصر ج ۱ ص ۶۰

[2] ایضاً ج ۱ ص ۴۰

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ جہم بن صفوان کا قتل ۱۲۸ھ میں ہوا لیکن اس کے مخصوص اقوال ہشام بن عبدالملک کے عہد خلافت (۱۰۵ھ تا ۱۲۵ھ) سے پہلے شائع ہو چکے تھے، اس کے ساتھ اگر "من طلب الدین بالکلام تزندق" والی روایت کا انتساب امام شعبی (المتوفی ۱۰۴ھ) سے ثابت ہو جائے تو ماننا پڑے گا کہ جہم بن صفوان نے پہلی صدی کے اختتام سے پہلے جعد بن درہم سے کلام [بمعنی مذہب نفی صفات باری و قول خلق قرآن] اخذ کیا اور شہر ترمذ کے اندر اپنے مخصوص مذہب تعطیل [یا تنزیہہ جیسا کہ اس کے متبعین کہتے تھے] کی اشاعت کی، کیونکہ خود بھی فصیح وطلق اللسان اور مناظر و مجادل تھا، بہت جلد لوگ جوق در جوق اس کا مذہب قبول کرنے لگے اور اس طرح "تعطیل" کی بدعت قلمروے خلافت میں روز بروز بڑھنے لگی۔

اس مخصوص نظام فکر [تعطیل] کا نام "کلام" رکھا گیا اور علماے دین بالخصوص ائمہ حدیث نے مسلمانوں کو اس کے دوررس خطرات سے متنبہ کیا، جہم کے مخصوص مذہب کی تردید میں تو کتابیں بعد میں تصنیف ہوئیں لیکن اس کے اور اس کے پیرووں کے خلاف ایک عام نفرت اور اس کے مخصوص نظام فکر "کلام" کے خلاف ہمہ گیر بیزاری پیدا کرنے کے لیے کلام و متکلمین کی مذمت ظہور میں آئی، اور یہ سلسلہ غالباً پہلی صدی کے اختتام اور دوسری صدی کے آغاز سے شروع ہوا، ادھر چونکہ مذہب "تعطیل" میں ایک فلسفیانہ دلکشی اور جاذبیت تھی اور اس کے مبلغین فوق الحسی حقایق کو حسی و تجربی استدلال سے عام فہم بنانے اور اپنی دانست میں دین کے ایقانی جزء کو عقلی بنانے میں سرگرم تھے، لوگ جوق در جوق اس رائے کو قبول کرنے لگے اور اس طرح اس کے متبعین اور عقیدتمندوں کا دائرہ یوماً فیوماً وسیع سے وسیع تر ہونے لگا، یوں بھی امر بالمعروف اور دعوت الی الکتاب والسنۃ کے نام سے خراسان میں اس نے قبول عام حاصل کر لیا تھا، امراء و ملوک میں عام طور پر رشک و حسد اوساط الناس سے کہیں زیادہ ہوتا ہے اور امیر ہو یا فقیر وہ کسی دوسرے کی مقبولیت اور ہر دلعزیزی برداشت نہیں کر سکتے، نیز حزم و احتیاط

کے پیش نظر اس کثرتِ متبعین کے فساد کا سد باب ضروری ہوتا ہے، اس لیے ہشام بن عبد الملک نے خالد بن عبد اللہ القسری کو جعد بن درہم کے اور نصر بن سیار کو جہم بن صفوان کے قتل کا حکم دیا، اور دونوں الحاد و زندقہ کے الزام میں قتل کیے گئے، حالانکہ اصل وجہ سیاسی تھی،

بہرکیف قدیم علمی سرمایہ بہت کچھ بادِ حوادث کی نذر ہو چکا ہے اور کوئی مستند ماخذ ہمارے سامنے ایسا نہیں ہے جو وثوق کے ساتھ علم کلام کی تاریخ بنیاد متعین کر سکے، اس صورت میں صرف قیاس ہی پر دار و مدار رہ جاتا ہے، لیکن قیاس آرائی سے پہلے علم کلام کے مفہوم کا تعین ضروری ہے، اس باب میں قول مختار قاضی عضد الدین ایجی کا ہے،

الکلام علم یقتدر معہ اثبات	علم کلام وہ علم ہو جس کے ذریعہ مخالفین کے مقابلے میں
العقائد الدینیۃ بایراد الحجج	ان پر حجت قائم کرکے اور انکے شبہات دور کرکے اسلامی
ودفع الشبہ[۱]	عقائد کے ثابت کرنے پر قدرت حاصل ہوتی ہے،

اس تعریف میں ایک چیز وضاحت چاہتی ہے، علم کلام کا آغاز اور اس کا فروغ نیز تدوین ایک مخالف عنصر کی رہین منت ہیں، ورنہ ایک ایسے پرسکون معاشرہ میں جہاں فرمودات قرآنی اور ارشادات نبوی کے باب میں تردد و تذبذب کے ادنیٰ شائبہ کا بھی احتمال نہ ہو وہاں قیل و قال اور ایراد حجج و دفع شبہات کا کیا سوال، مگر اسلامی سماج میں طمانیت قلبی زیادہ عرصے تک باقی نہ رہنے دی گئی اور جب حاسد اقوام نے اسلام کے سیاسی تفوق اور ملکی اقتدار کو روکنے کی خود میں طاقت نہ پائی تو اس کی عروق حیات میں چپکے چپکے تفلسف کے وہ انجکشن دینا شروع کیے جنھوں نے اس سے پہلے یونان و روم کی حوصلہ مند اقوام کو بھی مفلوج کر دیا تھا،

ابتداءً تانوی تعلیمات میں تشکیک و شبہات داخل کیے گئے اور جب ان کی نحوست نے وحدت اسلام کو

---

[۱] شرح مواقف جلد اول ص ۳۴

پارہ پارہ کر دیا، اور اس کی ہیئت اجتماعی پر وہ نظام مسلط ہوا جس میں حقیقی اقتدار کی باگ ڈور عجمی لوگوں کے ہاتھ میں تھی تو عقلیت کی ہمت افزائی اور بیجا رواداری کے نام پر اصول دین کو بھی ہدف اعتراض بنانے کی اجازت دیدی گئی، ان مخالف عناصر کی دسیسہ کاریوں کے انسداد کے لیے ایک مخصوص نظام فکر ظہور میں آیا۔ یہی "علم کلام" تھا۔

لیکن مخالفین کی مجالست سے متکلمین بھی متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکتے تھے اور جذبۂ عقل پرستی کے تحت اکثر فوق الحسی ادراکات کے منکر ہو جاتے اور اس طرح دین کے ایقانی جزء سے جو مرد مومن کے لیے خیر اعلیٰ ہے، محروم ہو جاتے تھے، اسی لیے اکابر فقہا کو علم کلام کے خلاف فتویٰ دینا پڑتا تھا،

چنانچہ ایک مرتبہ جہم بن صفوان کا ایک سمنی (بودھ) عالم سے مناظرہ ہوا، اس نے کہا اے شخص تو جو خدا پر ایمان رکھتا ہے کیا تو نے اسے آنکھ سے دیکھا ہے؟ جہم نے جواب دیا نہیں، اس نے کہا کان سے سنا ہے؟ جہم نے کہا نہیں، سمنی نے پوچھا ہاتھ سے چھوا ہے؟ جہم نے کہا نہیں، اسی طرح اس نے حواس خمسہ کے نام لیے اور ہر مرتبہ جہم نے کہا نہیں، تو سمنی بولا پھر کس طرح تو خدا پر ایمان رکھتا ہے؟ کہتے ہیں جہم لاجواب ہو کر گھر لوٹ گیا اور چالیس دن تشکیک وارتیاب کے عالم میں رہا یہاں تک کہ نماز اور دیگر ارکان شرعی بھی ترک دیے، آخر وہ اس سمنی سے پھر ملا اور پوچھا اے شخص کیا تیرے اندر روح ہے۔ اس نے کہا ہاں، جہم نے پوچھا کیا تو نے اسے آنکھ سے دیکھا ہے، سمنی نے جواب دیا نہیں، اسی طرح جہم نے حواس خمسہ کے نام لیے اور سمنی ہر مرتبہ کہتا رہا کہ نہیں تو جہم نے کہا، پھر کس طرح بغیر دلیل و برہان کے تو روح کے وجود پر یقین رکھتا ہے، لہذا جس طرح بغیر دلیل کے تو روح کا قائل ہے اسی طرح میں خدائے تعالیٰ کے وجود پر ایمان رکھتا ہوں، اسی لیے امام شافعیؒ نے فرمایا تھا

لقد اطلعت من اهل الکلام	میں متکلمین کی بعض ایسی باتوں پر مطلع ہوا جن کا
علیٰ شیٔ واللّٰہ ما توھمتہ قط	خدا کی قسم مجھے وہم و گمان بھی نہ تھا اور آدمی
ولان یبتلی المرء بکل ما نھی اللّٰہ عنہ	کے لیے شرک کے علاوہ جملہ منہیات میں مبتلا

ماخلا الشرک باللہ خیرلہ — ہوجانا بہتر ہے، اس بات سے کہ وہ

من ان یبتلی بالکلام[۱] — علم کلام میں مبتلا ہو،

با ایں ہمہ تحفظ دین کے لیے ان غلط کار متکلمین کی مساعی بھی اتنی ہی ضروری تھیں جتنی ان پر ان کے مخالف فقہا و محدثین کی زجر و توبیخ،

غرض علم کلام مخالفین اسلام کی ریشہ دوانیوں اور دسیسہ کاریوں کے سدباب کے لیے ظہور میں آیا تھا اور اس کے دو دور ہیں۔

(۱) کلام قدماء: جب مخالفین نے اسلام کی ثانوی تعلیمات میں شکوک و شبہات داخل کر دیے اس وقت متکلمین مذہب حق کی تنقیح کے لیے مختلف اسلامی فرقوں سے بحث و مناظرہ کرتے تھے، یہ قدماء کا علم کلام تھا، چنانچہ علامہ تفتازانی نے شرح عقائد نسفی میں لکھا ہے:

وکلام القدماء ومعظم خلافیاتہ — قدماء کا علم کلام اور اس طبقے کے اکثر اختلافات

مع الفرق الاسلامیۃ[۲] — اسلامی فرقوں کے ساتھ تھے،

ان اختلافات کی اصل چار بنیادی مسئلے تھے،

پہلا مسئلہ امامت کا تھا یعنی ریاست اسلام کی سربراہ کاری کا مستحق کون ہے اور اس سے متعلقہ مسائل۔

اس سلسلے میں مرکزی تصور "وصی" کا ہے جو خلافت فاروقی کے زمانہ میں اسلامی فکر کے اندر داخل ہوا، اس سے پہلے عرب اس تصور سے آشنا نہ تھے، مگر سبائی تحریک کے فروغ کے بعد یہ عام ہوگیا، چنانچہ مبرد نے کمیت کے حسب ذیل شعر کی شرح میں لکھا ہے ؎

والوصی الذی امال التجوبی — بہ عرش امۃ لانہدام

قولہ الوصی فہذا شئ کانوا یقولونہ — شاعر کا قول الوصی؛ تو اس چیز کو عموماً لوگ کہا کرتے تھے

---

[۱] تبیین کذب المفتری ص ۳۳۳-۳۳۴ [۲] شرح عقائد نسفی ص ۴

ویکثرون فیہ[1] اور بکثرت استعمال کیا کرتے تھے ،

یہ عقیدہ جو ریاست اسلام کی حکومتی تشکیل پر اثر انداز ہونا چاہتا تھا عرب کی طبیعت اور اسلام کی تعلیم دونوں سے علٰحدہ تھا، اور دونوں ہی ان رموز و اسرار کی داد دینے سے قاصر تھے کہ روح ملوکیت ایک فرد سے دوسرے میں منتقل ہوتی ہے، آگے چل کر اس مرکزی تصور میں نئی شاخیں پھوٹیں اور اس طرح مباحث امامت نے مفکرین وقت کی توجہ کو اپنی جانب کھینچ لیا۔

دوسرا مسئلہ ارجاء کا تھا جس کی اساس جماعتی انتساب کے غرور پر قائم ہے، یہ تصور بھی یہودیت سے اسلام میں آیا جو نسلی غرور میں گرفتار تھے اور خود کو اللہ تعالیٰ کی پسندیدہ امت (Chosen People of God) سمجھتے تھے، جیسا کہ قرآن کہتا ہے ،

نحن ابناء اللہ و احباءہ قل فلم	ہم اللہ کے بیٹے اور اس کے چہیتے ہیں، کہہ دو اے محمد!
یعذبکم بذنوبکم بل انتم بشر	اگر ایسا ہے تو پھر اللہ تمہارے گناہوں کی سزائیں تمکو
ممن خلق	کیوں دیتا ہے، حقیقت یہ ہے کہ تم لوگ بشر ہو جنھیں خدا

ان کا کہنا تھا کہ ان کی نجات کے لیے ان کا محض یہودی ہونا ہی کافی ہے عمل صالح کی ضرورت نہیں،

ان کے اسی قول کو قرآن دہراتا ہے :

وقالوا لن تمسنا النار الا ایاما	وہ (یہودی) کہتے ہیں کہ ہم کو آگ صرف گنتی کے دن
معدودۃ قل اتخذتم عند اللہ	چھوئیگی، ان سے کہہ دو کہ تم نے اللہ سے کوئی وعدہ لیا ہے
عھدا فلن یخلف اللہ عھدہ	جس کی وہ مخالفت نہیں کر سکتا، یا ایسی بات کہتے ہو
ام تقولون علی اللہ ما لا تعلمون	جس کو تم نہیں جانتے۔ بیشک جو برائی کریگا
بلی من کسب سیئۃ واحاطت بہ	اور اس کی غلطیاں اس کو گھیر لیں گی وہ

---

[1] کامل للمبرد جلد ۳ ص ۱۱۱

خطيئته فاولئك اصحاب النار	وہ لوگ دوزخی ہیں اور ہمیشہ اس میں
هم فيها خالدون	رہیں گے۔

اس تصور کے داخل ہونے سے مسلمانوں میں بھی ایک گروہ اس بات کا قائل ہوگیا کہ نجات کے لیے محض مومن ہونا کافی ہے، چنانچہ ان کا قول تھا:۔

لا تضر مع الايمان معصية	ایمان کے ہوتے ہوئے گناہ سے کچھ ضرر نہیں ہوتا جس طرح
كما لا تنفع مع الكفر طاعة	کفر کے ہوتے ہوئے عبادت وطاعت سے کچھ فائدہ نہیں ہوتا۔

اس سلبی عقیدے کا ردعمل ناگزیر تھا، بالخصوص بادیہ نشینان عرب میں جو بےعملی کی زندگی کے ساتھ ... کو راضی نہیں کر سکتے تھے، لہذا ان میں سے خوارج نے اس تفریط کے مقابلے میں افراط کی جہت اختیار کی اور گناہ کبیرہ کے مرتکب کو کافر قرار دیا۔

تیسرا مسئلہ جبر و اختیار کا تھا جو آخر عہد صحابہ میں پیدا ہوا شہرستانی نے لکھا ہے:۔

فحدثت في آخر ايام الصحابة	عہد صحابہ کے آخر میں معبد جہنی، غیلان دمشقی
بدعة معبد الجهني وغيلان	اور یونس اسواری کی بدعت پیدا ہوئی،
الدمشقي ويونس الاسواري	یہ لوگ قدر کے قائل تھے اور نیکی اور
في القول بالقدر وانكار اضافة	بدی کو قدر کی جانب منسوب کرنے سے
الخير والشر الى القدر[1]	انکار کرتے تھے۔

ان سے پہلے امام عبدالقاہر بغدادی نے الفرق بین الفرق میں لکھا تھا:۔

ثم حدث في زمان المتاخرين من	پھر متاخرین صحابہ کے زمانہ میں فرقہ قدریہ کا
الصحابة خلاف القدرية في	اختلاف پیدا ہوا جو قدر اور استطاعت کے

[1] الملل والنحل للشہرستانی ج ۱ ص ۱۲

القدر والاستطاعة من معبد	بارے میں تھا، اس اختلاف کے خاص
الجهني وغيلان الدمشقي والجعد	نمایندے معبد جہنی، غیلان دمشقی اور جعد بن
بن درهم وتبرأ منهم المتاخرون	درہم تھے، متاخرین صحابہ نے ان سے
من الصحابة	بیزاری کا اظہار کیا،

حافظ ابن تیمیہؒ نے لکھا ہے کہ یہ بدعت عبد اللہ بن زبیر یا عبد الملک بن مروان کے عہد خلافت میں پیدا ہوئی لیکن یہ مسئلہ کہاں سے آیا، اس بارے میں تین رائیں ہیں،

پہلی رائے یہ ہے کہ یہ مسئلہ مجوسیوں کے اختلاط سے اسلامی ایمانیات میں در آیا،

دوسری رائے یہ ہے کہ یہ عراق کے نصاریٰ سے ماخوذ ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ جب ۳۲۵ء میں بمقام نیقیہ (Nicaea) علماے نصاریٰ کی مذہبی کونسل ہوئی تھی تو "جبر و اختیار اور آغاز گناہ" کا مسئلہ بھی پیش ہوا، اس وقت سے یہ نصرانی دینیات کا اہم بالشان مسئلہ بنگیا تھا، فتح ایران کے بعد جب مسلمان عراق و عجم میں منظم زندگی بسر کرنے کے لیے آمادہ ہو رہے تھے، اس وقت مشرقی ممالک کے نسطوری عیسائیوں میں اس مسئلہ پر گرم بحث چھڑی ہوئی تھی، ان ہی نصاریٰ عراق سے یہ مسئلہ اسلامی دینیات میں آیا،

تیسری رائے یہ ہے کہ دیگر مسائل کی طرح "جبر و اختیار" کا مسئلہ بھی یہودیوں ہی سے اسلام میں آیا، نومسلم اہل کتاب میں سے اکثر قدری المذہب تھے، چنانچہ وہب بن منبہ بھی "قدر" سے متہم تھے، ابن حجر نے لکھا ہے:

انه كان متهم بالقول بالقدر	وہ قدریت کے عقیدے کے لیے متہم تھے، انھوں نے اس موضوع
وصنف فيه كتابا ثم صح انه رجع عنه	ایک کتاب بھی لکھی تھی مگر صحیح یہ ہے کہ بعد میں اس سے رجوع کر لیا

اس سے پہلے ابن حجر نے حماد بن ابی سلیمان کے واسطے سے ابی سنان سے روایت کی ہے،

سمعت وھب بن منبہ یقول کنت	میں نے وہب بن منبہ کو کہتے ہوئے سنا کہ میں عقیدہ
اقول بالقدر حتی قرأت بضعۃ	قدر کا قائل تھا مگر جب میں نے انبیاء کی کچھ اوپر
وسبعین کتابا من کتب الانبیاء	ستر کتابیں پڑھیں کہ "جس نے ذرا سا اختیار بھی اپنے
"من جعل الی نفسہ شیئا" من	نفس کی جانب منسوب کیا وہ کافر ہے"۔ تو میں نے
المشیئۃ فقد کفر" فترکت قولی	اس عقیدے کو چھوڑ دیا،

چوتھا مسئلہ صفات باری کا تھا، یہ مسئلہ بھی یہودیوں ہی کے توسط سے اسلام میں داخل ہوا، اسیری وارتداد اور بت پرست اجانب کے اختلاط و قید و بند اور غلامی نے ان کے مزاج میں تشبیہ و تجسیم کے لیے میلان پیدا کر دیا تھا، مگر جب ان کا سابقہ فلاسفۂ یونان سے پڑا تو خود کو اس تشبیہ و تجسیم کی تاویل و توجیہ سے قاصر پایا اور انجام کار نفی صفات "تعطیل" کے علاوہ اور کوئی چارہ نہ دیکھا، یہ صورت حال بھی جبکہ اسلام مبعوث ہوا، لہذا جب یہ یہودی مسلمان ہوئے تو اپنے ساتھ "تعطیل" (نفی صفات باری) کی بدعت بھی لائے، بہرحال مسلمانوں میں سب سے پہلے جس نے اس نئے مذہب کا اعلان کیا وہ جعد ابن درہم تھا، وہ تعطیل کے ساتھ قرآن کے مخلوق ہونے کا بھی قائل تھا، اسکی تفصیل اوپر گذر چکی ہے۔

جعد بن درہم حران کا باشندہ تھا، جو صابئیت کا گہوارہ اور نو فلاطونیت کا آخری ملجا تھا اور اپنی یونان پسندی کی وجہ سے قدیم زمانہ میں "مدینۃ الیونانیین" (Helenopolis) کہلاتا تھا، جعد بن درہم اپنی آزاد خیالی کی وجہ سے لوگوں میں زندقہ کے ساتھ متہم تھا، ابن الاثیر نے لکھا ہے:

وقیل ان الجعد کان زندیقا	کہا گیا ہو کہ جعد بن درہم زندیق تھا، ایک مرتبہ میمون بن
وعظہ میمون بن مہران فقال	مہران نے اسے نصیحت کی تو بولا کہ تیرے دین سے میرے
لشاۃ قباذ احب الی مما تدین بہ[1]	نزدیک شاہ قباذ بہتر ہے،

[1] کامل لابن الاثیر جلد خامس ص ۱۶۰

جعد بن درہم نے تعطیل و نفی صفات کی بدعت یہودی عالم ابان بن سمعان سے سیکھی تھی، جس نے اسے طالوت سے سیکھا تھا، طالوت نے اسے اپنے ماموں لبید بن اعصم سے سیکھا تھا، لبید وہ یہودی ہے جس نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر جادو کیا تھا، وہ توریت کے مخلوق ہونے کا قائل تھا، اس کے بھانجے اور شاگرد طالوت نے اس موضوع پر سب سے پہلی تصنیف لکھی تھی،

بہرحال فرقہ قدریہ کی قدریت اور جہمیہ کی تعطیل معتزلہ [معتزلہ ثالثہ] کے ورثہ میں آئی جن کا قدیم ترین نمایندہ واصل بن عطاء الغزال ہے، اس نے ارجاء اور وعید کے درمیان "المنزلۃ بین المنزلتین" کا نرالا قول تراشا اور مسئلہ امامت کے ضمن میں حضرت علیؓ اور ان کے مخالفین میں سے ایک گروہ کی تفسیق [لا علی التعیین] کی، واصل نے ۱۳۱ھ میں وفات پائی اور اس پر علم کلام کے پہلے دور کا خاتمہ ہوگیا۔

(۲) کلام متاخرین:- واصل کی وفات کے اگلے سال عباسی حکومت کا آغاز ہوا، وہ عجمیوں کی مدد سے برسر اقتدار آئے تھے، لہذا انھوں نے ان کے معاملے میں نسبتاً نرم پالیسی اختیار کی نتیجہ یہ ہوا کہ حریت فکر کے نام پر مخالفین نے اسلام پر جا و بیجا اعتراضات کرنے شروع کر دیے، اسی زمانہ میں یونانی فلسفہ عربی زبان میں منتقل ہونا شروع ہوا جس سے اس مخالف اسلام تحریک کو بڑی تقویت پہنچی، اس کے دور رس خطرات کا اندازہ لگا کر تیسرے عباسی خلیفہ مہدی نے متکلمین کو بلا کر ملاحدہ و زنادقہ کے رد میں کتابیں لکھوائیں، چنانچہ مسعودی لکھتا ہے:

وکان المهدی اول من امر الجدلیین	اور مہدی نے سب سے پہلے طبقۂ متکلمین میں سے مناظرین
من اهل البحث من المتکلمین	کو بلا کر ملاحدہ اور دیگر مخالفین کے رد میں جن کا ہم نے
بتصنیف الکتب فی الرد علی الملحدین	ذکر کیا ہے، کتابیں تصنیف کرنے کا حکم دیا اور متکلمین
ممن ذکرنا من الجاحدین وغیرهم	نے مخالفین کے مقابلے میں دلائل قائم کیے، ملاحدہ
واقاموا البراهین علی المعاندین	کے شبہات کا ازالہ کیا اور متشککین کے واسطے

واذا لواثبتہ الملحدین فاوضحوا الحق للشاکین[۱] | حق کو واضح کیا،

اس طرح علم کلام کے دوسرے دور کا آغاز ہوا جس کی خصوصیت علامہ تفتازانی کے لفظوں میں حسب ذیل ہے:

ثم لما نقلت الفلسفۃ عن الیونانیۃ	پھر جب فلسفہ یونانی سے عربی میں ترجمہ ہوا اور
الی العربیۃ خاض فیہا الاسلامیون	مسلمانوں نے اس میں غور و خوض کیا اور جن امور میں
وحاولوا الرد علی الفلاسفۃ فیما	فلسفہ نے شریعت کی مخالفت کی تھی انکی تردید کا
خالفوا فیہ الشریعۃ فخلطوا	ارادہ کیا تو کلام میں بہت سے فلسفے کے مسائل
بالکلام کثیراً من الفلسفۃ لیتحققوا	ملا دیے تاکہ ان کے مقاصد کی تحقیق کر سکیں،
مقاصدہا فیتمکنوا من ابطالہا	اور اس طرح ان کے ابطال پر قادر ہو سکیں
.... وھذا کلام المتاخرین[۲]	.... اور یہ متاخرین کا علم کلام ہے۔

علم کلام کے اس دور کی سرگرمیوں کی توضیح اور اس کے نتیجے میں پیدا شدہ نئے مسائل کی تفصیل ہمیں موضوع سے دور لیجائے گی، ہم کو تو صرف علم کلام کے آغاز کی تلاش ہے، اس لیے سردست علم کلام کی بعد کی سرگرمیوں کو ملتوی کیا جاتا ہے۔

بہرحال کلامی تفکیر کے قدیم نمایندے معتزلہ [معتزلین ثالثہ] تھے اور اس مکتب فکر کا قدیم ترین نمایندہ جس کی کلامی سرگرمیوں کی تفصیل کا تذکرہ تاریخ نے محفوظ رکھا ہے، واصل بن عطا تھا، لیکن واصل اس کلامی تحریک کا بانی نہ تھا کیونکہ اس نے خود اس علم کو ابو ہاشم عبداللہ بن محمد بن حنفیہ سے اخذ کیا تھا۔ شہرستانی نے لکھا ہے:-

ویقال اخذ واصل عن ابی ہاشم	کہا جاتا ہے کہ واصل نے علم کلام ابو ہاشم
عبداللہ بن محمد بن حنفیۃ[۳]	عبداللہ بن محمد بن حنفیہ سے سیکھا تھا،

---

[۱] مروج الذہب للمسعودی جلد ثانی ص ۱۰۹ [۲] شرح عقائد نسفی ص ۵ [۳] الملل والنحل للشہرستانی ج ۱، ص ۲۲

غرض علم کلام کی ابتدا فرقۂ معتزلہ [معتزلۂ ثالثہ] نے ڈالی جس کا بانی واصل بن عطا نہیں تھا بلکہ ابوہاشم عبداللہ بن محمد بن حنفیہ تھے، اسکی تائید ابوالحسین الطرائفی الشافعی (متوفی ۳۷۷ھ) کی تصریح سے بھی ہوتی ہے، جو انھوں نے اپنی کتاب "رد اهل الاهواء والبدع" میں کی ہے،

وهم سموا انفسهم معتزلة	اور یہ لوگ خود کو معتزلہ کہتے تھے، جب حضرت
وذالك عند ما بايع الحسن بن	امام حسنؓ بن علیؓ نے امیر معاویہؓ سے بیعت
علی علیه السلام معاویة	کر لی اور خلافت ان کے سپرد کر دی
وسلم اليه الامر اعتزلوا	تو ان لوگوں نے سیدنا امام حسنؓ، حضرت
الحسن ومعاوية وجميع الناس	امیر معاویہؓ اور تمام لوگوں سے کنارہ کشی
وكانوا من اصحاب علی ولزموا	کر لی اور اپنے گھروں اور مساجد میں
منازلهم ومساجدهم	جا کر بیٹھ گئے اور کہنے لگے کہ ہم صرف
وقالوا نشتغل بالعلم والعبادة	علم اور عبادت میں مشغول رہیں گے، اسی لیے
فسموا بذلك معتزلة[1]	یہ معتزلہ کے نام سے مشہور ہوئے۔

اس سے ثابت ہوا کہ علم کلام کے بانی حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے اصحاب تھے، جب تک سیاسی اقتدار حضرت علیؓ اور ان کے خاندان میں رہا یہ لوگ اس کی سیاست میں دخیل رہے، لیکن جب سیدنا امام حسن رضی اللہ عنہ امیر معاویہؓ کے حق میں خلافت سے دست بردار ہو گئے تو ان حضرات کے لیے سیاسی سرگرمیوں کی کوئی گنجائش نہیں رہی اور انھوں نے ایک ثقافتی تحریک کو اپنایا جس کا مقصد علمی تفکیر اور زہد و عبادت تھا، یہی علمی سرگرمی آگے چلکر علم کلام کا مقدمہ بنی، اس کے بانی امیر المومنین حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے پوتے اور محمد بن

[1] کتاب مذکور بحوالہ تبیین کذب المفتری مقدمہ ناشر ص ۱ حاشیہ

حنفیہ کے صاحبزادے ابو ہاشم عبد اللہ تھے، اور ان کی جماعت کا نام معتزلہ (معتزلہ ثانیہ) تھا،

ابو ہاشم کے زمانہ تک غالباً امامت اور ارجاء و وعید ہی کے مسائل پر غور و فکر ہوتا تھا، مسائل امامت اس جماعت کی تکفیری سرگرمیوں کی اصل تھے، ارجاء وقت کا اہم مسئلہ تھا، چنانچہ ابو ہاشم کے بھائی حسن بن محمد بن حنفیہ نے خوارج کے تشددونی التکفیر کی تردید کی، خوارج کہتے تھے کہ مرتکب کبیرہ کافر ہے، اس کے مقابلے میں وہ کہتے تھے کہ ایمان اقرار باللسان اور اعتقاد بالقلب کا نام ہے،

ابو ہاشم کے بعد اس جماعت کی قیادت واصل بن عطاء کے ہاتھ میں آئی اور اس نے جماعت کے اصولی نظریات پر نظر ثانی کر کے ایک نئے فرقہ کی بنا ڈالی، یہ فرقہ معتزلہ ثالثہ تھا جو بالعموم (صرف) معتزلہ[۵] کے نام سے مشہور ہے، واصل نے محاربین جنگ جمل کے باب میں اپنے پیشروؤں کے مسلک کے برخلاف فریقین کی تفسیق [لاعلی التعیین] کا قول اختیار کیا، اکابر جماعت کے ارجاء اور خوارج کی تکفیر کے مابین مفاہمت کی کوشش کی اور المنزلۃ بین المنزلتین کا نرالا قول احداث کیا۔ ان کے علاوہ فرقہ قدریہ کی قدریت اور جہمیہ کی جہمیت میں تعدیل کر کے انھیں اپنے جماعتی نظریات میں داخل کیا، شہرستانی نے لکھا ہے:

---

۵ معتزلہ کا اطلاق عموماً اس فرقہ پر کیا جاتا ہو جس کی بنیاد واصل بن عطاء نے ڈالی تھی، مگر اس سے پیشتر دو جماعتوں پر اور اس کا اطلاق ہو چکا تھا، جنگ جمل کے زمانہ میں جو لوگ حضرت علیؓ اور ام المومنین حضرت عائشہؓ کسی کیجانب سے بھی جنگ میں شریک نہیں ہوئے وہ معتزلہ کہلاتے تھے، لیکن یہ کوئی مذہبی فرقہ نہیں تھا، امتیاز کے لیے انھیں "معتزلہ اولیٰ" کہہ لیجئے، سیدنا امام حسنؓ اور امیر معاویہؓ کی مصالحت کے بعد پیروان علی نے سیاسیات سے کنارہ کشی کی اور خانہ نشین ہو کر علم و عبادت میں مشغول ہو گئے جیسا کہ الطرائفی نے لکھا ہے انھیں "معتزلہ ثانیہ" کہہ لیجئے، بعد میں جب واصل بن عطاء نے نئے فرقہ واصلیہ کی بنیاد ڈالی تو "معتزلہ ثانیہ" کے بعض متاخرین اس میں شریک ہو گئے، انھیں امتیاز کیلئے معتزلہ ثالثہ کہہ لیجئے، معتزلہ ثالثہ عموماً معتزلہ کے نام سے مشہور ہیں،

القول بالقدر، انما سلك فی	عقیدہ قدر:۔ اس باب میں واصل بن عطاء
ذالك مسلك معبد الجهنی	نے معبد الجہنی اور غیلان الدمشقی کے مسلک
وغیلان الدمشقی[1]	کو اختیار کیا،

اسی طرح جہم بن صفوان اور واصل معتزلہ کے تعلقات کے بارے میں امام احمد بن حنبل نے "کتاب الرد علی الزنادقہ والجہمیۃ" میں لکھا ہے:

واتبعه علی قوله رجال من	اور نفی صفات کے باب میں ابوحذیفہ
اصحاب ابی حذیفة واصحاب	[واصل بن عطاء] اور عمرو بن عبید کے پیروؤں
عمرو بن عبید بالبصرة[2]	نے بصرہ میں جہم کے قول کا اتباع کیا،

غرض علم کلام کی بنیاد اس مکتب فکر میں پڑی جو سیدنا امام حسنؓ اور امیر معاویہؓ کی مصالحت کے بعد حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے پیروؤں نے معتزلہ کے نام سے قائم کیا تھا، یہ ۴۱ھ کے قریب کا واقعہ ہے، اگرچہ اس کی تفکیری سرگرمیوں کا آغاز عہد فاروقی ہی میں ہو چکا تھا جبکہ وصی کا تصور اسلامی فکر میں داخل ہوا،

---

[1] الملل والنحل للشہرستانی جلد اول ص ۲۱ [2] کتاب الرد علی الزنادقہ والجہمیہ للامام احمد بن حنبل ص ۳۱۵ کتاب میں ابی حنیفہ ہے لیکن اس سے معنی مستقیم نہیں ہوتے، غالباً یہ ابی حذیفہ کی تحریف ہے، ڈاکٹر بینس کا بھی یہی خیال ہے، دیکھئے مذہب الذرہ عند المسلمین ص ۱۲۶،

امام لغت حسن بن محمد الصغانی اللاہوری

از مولانا عبد الحلیم چشتی فاضل دیوبند

(۲)

تعلیم و تربیت | جیسا کہ اوپر گذر چکا، صغانیؒ کی ولادت لاہور میں ہوئی ہے، لیکن تعلیم و تربیت غزنہ میں پائی ہے، تعلیم کیسے حاصل کی، تربیت کس طرح ہوئی، کن کن اساتذہ سے پڑھا اور کیا کچھ پڑھا، اس قسم کی معلومات سے تمام تذکرے یکسر خالی ہیں، اور امام حسن صغانی کے بچپن کے حالات اور تعلیم و تربیت کے واقعات پر پردہ پڑا ہوا ہے، یہ ظاہر ہے کہ اس زمانہ میں باقاعدہ مدارس بہت کم تھے، مگر خانگی درسگاہیں نہایت کثرت سے تھیں، بڑے بڑے نامور علماء اور ائمۂ فن اپنے گھروں پر یا مساجد میں درس دیتے تھے، صغانیؒ نے بھی اسی طرح گھر پر رہ کر پڑھا اور اپنے والد سے تعلیم حاصل کر کے جملہ فنون میں دستگاہ کامل حاصل کی، مورخ کفوی المتوفی سنہ ۹۹۰ھ اعلام الاخیار میں رقمطراز ہیں:

نشاء بغزنة واشتغل بها فی	صغانی نے غزنہ میں نشو و نما پائی وہیں علوم
العلوم واخذ عن والده	کی تحصیل کی اور علوم دینیہ اپنے والد سے پڑھکر
وحصل ووصل وکمل[2]	نہایت اعلیٰ استعداد پیدا کی اور ہر فن کو پایۂ تکمیل تک پہنچایا،

---

[1] دنیائے علم کا یہ بھی عجیب حسن اتفاق ہو کہ لغت کے سب سے بڑے امام ابن سیدہ نے بھی ابتدا میں اپنے باپ کی آغوش میں تعلیم و تربیت پائی تھی اور صغانیؒ نے بھی اپنے والد بزرگوار ہی سے کسب کمال کیا [2] ملاحظہ ہو الاعلام الاخیار تذکرۂ حسن بن محمد الصغانی، اس کا قلمی نسخہ ٹونک کے کتب خانہ میں محفوظ ہے۔

کفوی کے اس بیان سے ظاہر ہے کہ صغانی نے جملہ فنون کی تکمیل اپنے والد محمد سے کی تھی، شیخ محمد کے تذکرے سے تاریخ و سیر کی کتابیں یکسر خالی ہیں لیکن واقعات اور قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ بڑے فاضل اور جید عالم تھے، خصوصاً ادب و لغت میں انھیں ید طولیٰ حاصل تھا، انھوں نے ایسے ایسے ائمۂ فن سے تعلیم پائی تھی جن کی نظیر دور دور نہ تھی، جب وہ اپنی تعلیم کا ذکر کرتے تھے تو صغانی جیسا ذہین و فطین بھی حیران و ششدر رہ جاتا تھا، ہم ایک واقعہ مثلاً از گلزارے کے طور پر خود صغانی کی زبانی نقل کرتے ہیں، جس سے موصوف کے والد محمد کی جلالت علمی کا اندازہ ہو سکے گا، صغانی العباب الزاخر میں لکھتے ہیں،

سمعت والدی المرحوم بغزنة فی شهور	تقریباً ۵۸۶ھ میں میں نے غزنہ میں اپنے والد مرحوم
سنة ست وثمانین وخمسمأیه، یقول	سے سنا تھا، وہ فرماتے تھے کہ میں غزنہ میں اپنے استاد
کنت اقرأ کتاب الحماسة لابی تمام علی	سے ابو تمام کا حماسہ پڑھتا تھا، استاد نے مجھے حسب
شیخی بغزنة نفسر لی هذا البیت	ذیل شعر کے معنی سمجھائے۔
بیض مفارقنا تغلی مراجلنا	ہمارے سروں کے بال سفید ہو گئے اور ہماری دیگیں جوش مار رہی ہیں
نأسوا باموالنا آثار ایدینا	ہم تمہارے ہاتھوں سے پہنچے ہوئے زخموں کا علاج اپنے اموال سے کرتے ہیں یعنی دیت ادا کرتے ہیں قصاص میں خود قتل نہیں کرتے،
واوّل لی قوله بیض مفارقنا	اور شاعر کے قول "مفارقنا" کی دو سو تاویلیں بیان کیں،
مائتی تاویل فاستغربت ذالک	صغانی کا بیان ہے کہ مجھے اس پر بڑا تعجب ہوتا تا آنکہ ۶۴۰ھ
حتی وجدت الکتاب الذی بین	میں بغداد میں وہ کتاب مجھ کو مل گئی جس میں اس کی دو سو
فیه هذه الوجوه ببغداد فی حدود	تاویلیں مذکور تھیں، الحمد للہ علی ذالک،
وسنة اربعین وستمائة الحمد لله علی نعمه[1]	

---

[1] العباب الزاخر مادہ بیض بحوالہ تاج العروس،

اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ صغانی کی تربیت کیسے فاضل روزگار باپ کے زیر سایہ ہوئی تھی۔

صغانی کی تحصیل علوم کا بیشتر زمانہ غزنہ میں گذرا، اسی لیے تذکرہ نگاروں نے ان کے متعلق نشأ بغزنۃ کے الفاظ لکھے ہیں، بعض قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ طالبعلمی کے زمانہ میں والد کے ساتھ لاہور میں بھی ان کی آمد و رفت بکثرت رہی ہوا ور یہاں کے قیام کی مجموعی مدت غالباً پانچ برس سے کم نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ بعض تذکرہ نویسوں نے مولد کے ساتھ منشاء بھی لاہور کو قرار دیا ہے، مولوی رحمان علی "تذکرۂ علماء ہند" میں لکھتے ہیں،

در لاہور متولد شدہ نشو و نما یافت[1]

صغانی نے ابتداء میں بلاشبہہ سب کچھ اپنے والد محمد سے پڑھا تھا، البتہ حدیث بعض اساتذہ سے لاہور میں بھی پڑھی ہے، چنانچہ حضرت نظام الدین اولیاء فرماتے ہیں،

مگر در انچہ بداؤن (بلاہور) بود انجا او استادے بودہ است مردے بزرگ و صاحب ولایت بود[2]

تحصیل علوم کے بعد سنہ ۵۹۰ھ سے بیشتر صغانی کا تمامتر زمانہ اپنے والد کے ساتھ غزنہ میں گذرا، ان کی تربیت نے صغانی میں لغت اور ادب کے مذاق کو ابھارا اور علمی استعداد کو پختہ کیا، وہ وقتاً فوقتاً ان سے کوئی علمی مسئلہ یا ادبی نکتہ دریافت فرماتے، اگر انھیں معلوم نہ ہوتا

---

[1] ملاحظہ ہو تذکرۂ علماء ہند، طبع نولکشور لکھنؤ بار دوم ۱۹۱۴ء ص ۴۸ [2] ملاحظہ ہو فوائد الفواد طبع نولکشور لکھنؤ ۱۳۱۲ھ ص ۱۰۵۔ ہمارے خیال میں یہاں بھی بلاہور ہے اور یہ ایک حقیقت ہو کہ بدایوں ۵۹۳ھ میں قطب الدین ایبک کے دور میں فتح ہوا ہے، جب صغانی کی تحصیل علوم کے دن ختم ہو چکے تھے، اور وہ نائب مشرف کے عہدہ پر فائز تھے، اسلیے یہ بعید از قیاس ہو کہ صغانی کی تحصیل علم کے زمانہ میں کوئی بلند پایہ محدث لاہور جیسے مرکز علم و سیاست شہر کو چھوڑ کر بدایوں میں حدیث کا درس دے، در اصل یہاں بھی خط شکستہ میں "بلاہور بود" تھا، جو تجنیس خطی کے باعث بداؤن بن گیا ہے

تو خود بتا دیتے جس سے ان میں مطالعہ اور تحقیق کا شوق پیدا ہوتا اور وہ تحصیل کمال کے شوق میں سایہ کی طرح والد کے ساتھ رہتے تھے، انسانی زندگی میں سب سے نازک زمانہ عنفوان شباب کا ہوتا ہے، مگر صغانی کا یہ زمانہ بھی علمی استفادہ اور اکتساب کمال سے خالی نہیں ہے، وہ اپنے ایام جوانی کا تذکرہ اور والد کے فیضان علمی کا ذکر ان الفاظ میں کرتے ہیں:

سألني والدي تغمده الله تعالى	میرے والد نے (اللہ تعالیٰ انھیں اپنی رحمتوں
برحمته واسكنه بحبوحة	سے نوازے اور اپنی جنت کے وسط میں جگہ دے)
جنته بغزنة قبل سنة	مجھ سے غزنہ میں ۵۹۰ھ سے قبل جبکہ میں
تسعين وخمسمائة وانا اذاك	نہایت خوش حال اور آسودہ زندگی میں
اسحب مطارف الشباب في	شباب کی چادر گھسیٹ رہا تھا، وہ مجھے نایاب
رغد العيش اللباب وهو	اور درخشاں فوائد سے بہرہ مند فرما رہے تھے
يفيدني غرر الفوائد	اور یکتا موتیوں سے مالا مال کر رہے تھے
ويرشقني درر الفرائد	والد رحمۃ اللہ علیہ فضائل کا ایک ابر
وكان رحمه الله ريانا من	باراں اور رذائل سے کوسوں دور
الفضائل ظمآنا من الرذائل	تھے، مجھ سے اہل عرب کے اس قول
عن معنى قولهم فلان اثر	(پہیلی) کے فلان اثر حصیر الحصیر فی
حصير الحصير في حصير الحصير	حصیر الحصیر (جیل کے بوریہ نے
فلم ادر ما اقول فقال الحصير	بادشاہ کے پہلو میں نشان ڈالدیا) کے معنی پوچھے
الاول البادية والثاني	میں نہ بتا سکا تو انھوں نے خود بتایا کہ پہلا حصیر
السجن والثالث الجنب	بوریہ کے معنی میں ہے، دوسرا جیل خانہ کے، تیسرا

والرابع الملك[۱] کے معنی پہلو کے ہیں اور چوتھا بادشاہ کے معنی میں ہے۔

اس بیان سے ثابت ہوتا ہے کہ شیخ محمد بڑے پایہ کے شخص تھے، اور علوم ظاہری اور باطنی دونوں میں کمال رکھتے تھے۔

ہم نے ابتدا میں علامہ کفوی کا جو بیان نقل کیا ہے وہ اگرچہ تین مختصر جملوں "حصل و وصل وکمل" پر مشتمل ہے مگر بڑا معنی خیز اور نہایت جامع ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صغانی نے جملہ فنون کی محض تکمیل ہی اپنے والد سے نہیں کی تھی بلکہ ان کے پاس رہ کر ہر فن میں دستگاہ کامل حاصل کرلی تھی۔

مگر تحقیق و تلاش کا جو ذوق صغانی کی فطرت میں ودیعت کیا گیا تھا وہ اس پر قانع نہیں ہوسکتا تھا، چنانچہ جب ان کو موقعہ ملا تو ان فنون کی تکمیل کے لیے سفر بھی کیے اور اساتذۂ وقت اور ائمۂ فن سے ان کی تکمیل کرکے باقاعدہ ہر فن کی سند حاصل کی، ہندوستان میں نامور محدثین سے حدیث کا سماع کیا، ان میں حسب ذیل دو نامور روزگار ہستیوں کا نام سر فہرست آتا ہے شمس الدین الذہبی المتوفی ۷۴۸ھ تاریخ الاسلام میں لکھتے ہیں۔

سمع بالهند من القاضي سعد الدين خلف بن محمد الحسنا باذي والنظام محمد بن الحسن المرغيناني[۲]	صغانی نے ہندوستان میں قاضی سعد الدین خلف بن محمد الحسنا باذی اور النظام محمد بن الحسن المرغینانی سے حدیث کا سماع کیا ہے۔

ان ہی دو ناموں کو سید مرتضیٰ زبیدی نے بھی تاریخ الاسلام کے حوالہ سے تاج العروس

---

[۱] العباب الزاخر مادہ حصر بحوالہ حیوۃ الحیوان از کمال الدین الدمیری مطبوعہ مصطفی البابی الحلبی مصر، ج ۱ ص ۱۹۹ و اعلام الاخیار تذکرہ حسن بن محمد الصغانی [۲] تاریخ الاسلام، تذکرہ حسن بن محمد الصغانی، اس کا مخطوطہ رضا لائبریری رام پور میں محفوظ ہے۔

مادہ "صغن" میں نقل کیا ہے۔

قاضی سعد الدین بڑے متبع شریعت اور بلند پایہ محدث تھے، فقہ میں بھی انھیں ید طولیٰ حاصل تھا، غالباً شہاب الدین محمد غوری کے عہد میں ہندوستان آئے تھے، التتمش کے عہد میں عہدۂ قضا آپ کے سپرد تھا، صغانی نے العباب الزاخر میں ان کا سلسلۂ نسب یہ لکھا ہے

کردر ناحیة تناخم (بیاض)	کردر ایک قصبہ ہے جو متصل ہے
منها شیخنا ابو محمد خلف بن	.... ہمارے شیخ ابو محمد
محمد بن محمد بن ابراهیم بن	خلف بن محمد بن محمد بن ابراہیم بن
یعقوب الکردری ثم الحسنابادی	یعقوب الکردری ثم حسنا بادی
تغمده الله برحمته[1]	رحمۃ اللہ علیہ یہیں کے رہنے والے تھے۔

عصامی نے فتوح السلاطین میں حلت و حرمت سماع کے متعلق قاضی حمید الدین ناگوری اور قاضی سعد الدین و عماد الدین کا جو واقعہ قلم بند کیا ہے، اس سے بھی موصوف کے اجتناب بدعت پر روشنی پڑتی ہے، اس واقعہ کا یہ پہلو عجیب ہے کہ اس مباحثہ میں ایک طرف صغانی کے استاد ہیں اور دوسری طرف ان کے شاگرد،

---

[1] العباب الزاخر مادہ کردر، العباب میں چونکہ بیاض ہے، اسلئے صاحب قاموس نے بھی صرف اتنا ہی لکھا ہے کہ کردر بجعفر ناحیة بالعجم۔ کردر جعفر کے وزن پر ہے اور یہ عجم میں ایک موضع ہے لیکن یاقوت حموی نے معجم البلدان میں تصریح کی ہے هی ناحیة من نواحی خوارزم وما یتاخمها من نواحی الرد۔ یہ خوارزم کے اطراف میں اور ترکستان کی سرحدوں سے متصل ایک قصبہ ہے۔ ابن ابی الوفا المتوفی ۷۷۵ھ فقیہ محمد بن عبد الستار بن محمد بن العماد الکردری کی نسبت لکھتے ہیں "نسبة الی الجد المنتسب الیه البرانیقی من اهل براق قصبة من قصبات کردر من اعمال جرجانیة خوارزم۔ ان کی نسبت ان کے دادا کی طرف ہے جن کے انتساب میں برانیقی لکھا جاتا ہے۔ وہ اہل براق میں سے تھے اور یہ کردر کے قصبات میں سے ایک قصبہ ہے جو خوارزم جرجانیہ کے اعمال میں سے ہے۔ اس بیان سے ظاہر ہے کہ قاضی سعد الدین تورانی النسل تھے، طبقات ناصری میں ان کی نسبت میں کردی اور اسی طرح راورٹی کے نسخہ میں گردیزی نسبت صحیح نہیں،

النظام محمد بن الحسن المرغینانی کا تذکرہ کتابوں میں کہیں نظر سے نہیں گزرا،

ہندوستان کے علاوہ اور بھی مختلف شہروں میں صغانی نے حدیث کا سماع کیا ہے، چنانچہ حافظ عبدالقادر القرشی المتوفی ۷۷۵ھ الجواہر المضیہ میں رقمطراز ہیں:

سمع بمکۃ وعدن والھند[1]	صغانی نے مکہ، عدن اور ہندوستان میں حدیث کا سماع کیا ہے

تذکرہ نگاروں نے نہ کتابوں کی تفصیل بیان کی ہے اور نہ سنہ کا تعین کیا ہے لیکن صغانی کے بیان سے اندازہ ہوتا ہے کہ انھوں نے سنن ابی داؤد وغیرہ کا سماع مکہ مکرمہ میں کیا تھا، چنانچہ العباب میں لکھتے ہیں:

قال الصاغانی کنت سمعت	صغانی کا بیان ہے، میں نے اس حدیث
ھذا الحدیث بمکۃ حرسھا	(بُیَیر بضاعہ) کو مکہ معظمہ میں (اللہ تعالے
اللہ تعالیٰ وقت سماعی	اس کو سلامت با کرامت رکھے) سنن
سنن ابی داؤد .... و	ابی داؤد کے سماع کے زمانہ میں سنا تھا،
ذلک فی سنۃ ستمائۃ[2]	اور یہ چھٹی صدی کا واقعہ ہے۔

ابتدا میں یہ بات نہایت وضاحت سے بیان ہو چکی ہے کہ صغانی نے جملہ علوم کی تحصیل اپنے والد محترم سے کی تھی، لیکن حدیث کا سلسلہ ایسا ہے کہ جب بھی کسی طالب حدیث کو اس کی سند عالی ہاتھ آتی ہے تو وہ اس کو حاصل کرنا باعث سعادت سمجھتا ہے، یہی جذبہ تھا جس نے صغانی کو ہر کمال سے کسب فیض پر آمادہ کر دیا تھا، چنانچہ ۵۹۹ھ میں جب حج کے لیے مکہ معظمہ گئے تو اس زمانہ کے نامور محدثین سے حدیث کا درس لیا،

---

[1] الجواہر المضیہ، طبع دائرۃ المعارف النظامیہ حیدرآباد دکن ج ۱ ص ۲۰۲

[2] ملاحظہ ہو العباب الزاخر مادہ "بضع" بحوالہ تاج العروس۔

صغانی نے حرم میں اس فن کو جس تحقیق اور وقت نظر سے حاصل کیا اس کا اندازہ ان کے اس بیان سے ہوگا جو انھوں نے العباب الزاخر میں نقل کیا ہے، فرماتے ہیں:

بئر بضاعة بالمدينة قاسها	بئر بضاعہ (کنواں) مدینہ میں ہے اور اس کا
ذكرها في حديث ابي سعيد	تذکرہ حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ
الخدري رضي الله عنه قطرها	عنہ کی حدیث میں ہے، اس کنویں کا
ستة اذرع قال ابو داؤد	قطر چھ ذراع ہے، امام ابو داؤد
سليمان بن الاشعث قدرت	سلیمان بن الاشعث سجستانی کا بیان ہے
بئر بضاعة بردائي، مددته	کہ میں نے اپنی چادر سے بئر بضاعہ کو ناپا،
عليها، ثم ذرعته، فاذا عرضها	پہلے میں نے اس پر چادر پھیلائی اور
ستة اذرع قال وسألت	پھر ہاتھ سے اسے ناپا تو اس کا عرض
الذي فتح لي باب البستان	چھ ہاتھ نکلا، (ابو داؤد) کا بیان ہے کہ
فادخلني اليه هل غير بناءها	کہ باغ کے جس نگراں نے اس کا دروازہ
عما كانت عليه؟ فقال لا	کھولا اور جو مجھے اندر لے کر گیا تھا میں نے
ورايت فيها ماء امتغير	اس سے پوچھا کہ کیا اس کی پہلی اور اب کی
اللون قال الصاغاني كنت	حالت بنا میں کچھ تغیر ہوا ہے، اس نے
سمعت هذا الحديث بمكة	جواب دیا، نہیں، ابو داؤد کہتے ہیں میں نے
حرسها الله تعالى وقت	اس کنویں میں پانی کی رنگت بدلی ہوئی دیکھی،
سماعي سنن ابي داؤد	صغانی فرماتے ہیں کہ میں نے سنن ابی داؤد کے
فلما انشرفت بزيارة	سماع کے وقت جب اس حدیث کو مکہ مکرمہ

النبی صلی اللہ علیہ وسلم	میں سنا اور پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم
وذالک فی سنۃ ستمائۃ	کے روضہ کی زیارت کے لیے مدینہ حاضر
دخلت البستان الذی	ہوا، یہ ۶۰۰ھ صدی کا ذکر ہے تو میں بھی
فیہ بیر بضاعۃ وقدرت	اس باغ میں گیا جس میں بیر بضاعہ واقع تھا،
راس البئیر بعمامتی فکان کما قال	اور اپنے عمامہ سے کنویں کے دہانے کو ناپا تو اتنا ہی
ابوداؤد	پایا جتنا امام ابوداؤد نے بیان کیا تھا۔

"وقت سماعی" کی قید احترازی ہے کیونکہ بیر بضاعہ کی یہ حدیث تنہا سنن ابی داؤد ہی میں نہیں بلکہ صحاح کی دوسری کتابوں میں بھی موجود ہے، امام ترمذی نے "جامع ترمذی" میں اور نسائی نے سنن المجتبیٰ میں اس کی تخریج کی ہے، جس سے پتہ چلتا ہے کہ صغانی نے صحاح کی دوسری کتابوں کا بھی سماع نہیں کیا تھا، اس خیال کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ صغانی کا قیام یہاں پانچ برس رہا ہے، حجاز میں اس طویل قیام کا مقصد جہاں محاورات عرب پر عبور حاصل کرنا تھا، وہاں کتب صحاح کا سماع بھی تھا۔

صغانی نے حدیث کی صرف مشہور کتابوں ہی کا سماع نہیں کیا تھا بلکہ ایسی کتابوں کا سماع بھی کیا تھا جن کا سماع اس دور میں عموماً نہیں کیا جاتا تھا، ان کتابوں میں ابوالہیثم ابن کلیب[۱] المتوفی ۳۳۵ھ کی المسند الکبیر بھی ہے، صغانی نے اس کا پورا سماع کیا تھا، چنانچہ العباب الزاخر میں لکھتے ہیں۔

الھیثم بن کلیب بن شریح	ہیثم بن کلیب بن شریح بن معقل الشاشی
بن معقل الشاشی صاحب	صاحب مسند کبیر، اس کتاب العباب

---

[۱] موصوف کے حالات کے لیے ملاحظہ ہو کتاب الانساب مطبوعہ لیدن ۱۹۱۲ء نسبت الشاشی

المسند الکبیر قال الصغانی — کا مؤلف صغانی کہتا ہے کہ ہیثم بن
مولف ھذا الکتاب مسندہٗ — کلیب کی مسند میرے پاس موجود ہے
عندی وھو سماعی و لم — اور مجھے اس کا سماع حاصل ہے،
اجد ببغداد نسخۃ منہ سوی — بغداد میں میرے سوا کسی کے پاس
ما عندی[1] — اس کا نسخہ موجود نہیں تھا۔

اس واقعہ سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ صغانی نے فن حدیث کو روایۃً اور درایۃً کس طرح حاصل اور جزئی سے جزئی امور کا کتنی ژرف نگاہی سے مشاہدہ کیا تھا۔ اس واقعہ سے صغانی کی افتادِ طبع پر بھی روشنی پڑتی ہے کہ انھوں نے کیسی مجتہدانہ طبیعت پائی تھی، اور ان کی فطرت میں تحقیق اور جستجو کا کیسا مادہ ودیعت کیا گیا تھا، اس سے یہ بھی قیاس ہوتا ہے کہ انھوں نے دوسرے فنون کی تحصیل بھی کس ذوق و شوق سے کی ہوگی،

قیاس کن زگلستان من بہار مرا

شیوخ حدیث | تذکرہ نگاروں نے صغانی کے شیوخ کی تفصیل بیان نہیں کی ہے جس نے سیکڑوں ارباب کمال اور ائمۂ فن سے علوم کی تکمیل کی ہو ظاہر ہے کہ جب تک وہ خود اپنے شیوخ کا تذکرہ نہ لکھے، کون ضبط تحریر میں لا سکتا ہے، یہی وجہ ہے کہ یہ کام محدثین رحمہم اللہ نے خود کیا اور ان ارباب صدق و صفا کا یہ سب سے بڑا احسان ہے کہ آج بھی ہزارہا محدثین کا تذکرہ محفوظ ہے، مگر صغانی نے نہ خود اپنے حالات لکھے ہیں اور نہ اپنے شیوخ کا تذکرہ تحریر کیا، تلاش و تفحص سے جو چند نام دریافت ہو سکے وہ ہدیۂ ناظرین ہے،

(۱) ابو الفتوح الحصری۔ پورا نام برہان الدین ابو الفتوح نصر بن ابی الفرج

---

[1] ملاحظہ ہو العباب الزاخر مادہ شوش

محمد بن علی البغدادی الحنبلی المتوفی ۶۱۹ھ ہے، موصوف بغداد میں پیدا ہوئے، مکہ میں سکونت اختیار کی اور یہیں حدیث کا درس دیا، اسی مناسبت سے امام الحرم اور امام الحطیم کے لقب سے مشہور تھے، امام ذہبی نے تذکرۃ الحفاظ میں موصوف کا نہایت مبسوط ترجمہ لکھا ہے اور اس میں ابن النجار کے حوالہ سے ان کے متعلق یہ الفاظ نقل کیے ہیں:

کان حافظا حجة نبیلاً من	وہ حافظ الحدیث اور حجۃ اور دین کے
اعلام الدین جم العلم	علماء اعلام میں تھے، ان کا علم نہایت
کثیر المحفوظ، کثیر التعبد و	وسیع تھا، یادداشت نہایت قوی تھی، بڑے
التہجد[1]	مرتاض اور شب زندہ دار بزرگ تھے،

"شذرات الذہب" میں مورخ ابن العماد نے بصراحت لکھا ہے سمع منه خلق کثیر من الائمة الحفاظ، حفاظ حدیث کی بہت بڑی جماعت نے آپ سے حدیث کا سماع کیا تھا، علامہ ذہبی المتوفی ۷۴۸ھ تاریخ الاسلام میں لکھتے ہیں:-

قد سمع بمكة من ابی الفتوح	صغانی نے حرم میں شیخ ابوالفتوح نصر
نصر بن الحصیری[2]	ابن الحصیری سے حدیث کا سماع کیا تھا،

سید مرتضیٰ زبیدی نے تاج العروس میں تصریح کی ہے کہ ابوالفتوح الحصری نے قطب الاقطاب شیخ عبدالقادر جیلانی کو دیکھا تھا، اخیر زمانہ میں اشاعت علم کی غرض سے مکہ معظمہ سے مہجم یمن میں آگئے تھے اور یہیں وفات پائی، ان کا مزار آج بھی زیارت گاہ خلائق اور مزار شیخ برہان کے نام سے مشہور ہے[3]

---

[1] ملاحظہ ہو تذکرۃ الحفاظ، طبع دوم دائرۃ المعارف حیدرآباد دکن ۱۳۳۴ھ ج ۴ ص ۱۶۹ [2] تاریخ اسلام واقعات ۶۵۰ھ تذکرہ حسن بن محمد الصغانی [3] ملاحظہ ہو تاج العروس مادہ "حصر"

(۲) ابو منصور ابن الرزاز سعید بن محمد البغدادی المتوفی ۶۱۶ھ، علامہ ذہبی نے تاریخ الاسلام میں بصراحت لکھا ہے کہ صغانی نے بغداد میں ان سے حدیث کا سماع کیا تھا،[1] ابن العماد الحنبلی نے ابو الفتوح الحصری اور ابن الرزاز کا ذکر صغانی کے تذکرہ میں کیا ہو اور ان کا جداگانہ تذکرہ بھی لکھا ہے۔

قاضی سعد الدین خلف بن محمد الحسنا باذی اور النظام محمد بن الحسن المرغینانی کا ذکر اوپر گذر چکا،

علامہ کفوی نے اعلام الاخیار میں شیوخ حدیث کو نام بنام نہیں گنایا ہے، مگر یہ لکھا ہے

سمع الحدیث بمکۃ وعدن	صغانی نے مکہ معظمہ، عدن اور ہندوستان
والھند من شیوخ کثیرۃ	میں بیشمار شیوخ حدیث سے سماع کیا ہو،

شیوخ فقہ صغانی نے فقہ بھی یگانۂ فن فقہاء سے پڑھی تھی، جن میں صاحب ہدایہ کے فرزند شیخ الاسلام نظام الدین عمر بن علی المتوفی بعد ۶۰۰ھ کا نام سرفہرست ہے، مولانا عبید اللہ سندھی، التمہید لتعریف ائمۃ التجدید میں لکھتے ہیں:

حسن الصاغانی الحافظ	حافظ الحدیث صغانی بواسطہ ابوحفص عمر
عن ابی حفص عمر المرغینانی	مرغینانی اپنے والد شیخ الاسلام علی بن
عن ابیہ شیخ الاسلام علی	ابی بکر المرغینانی سے حدیث روایت
بن ابی بکر المرغینانی ...	کرتے ہیں اور فقہ میں بھی صاحب ہدایہ
وفی الفقہ فانہ اخذ عن	سے بواسطہ عمر المرغینانی راوی ہیں
صاحب الھدایہ بواسطۃ	اور آپ ہی ہندوستان کے

---

[1] ذہبی کا یہ بیان ابھی تحقیق طلب ہے، بغداد کے قیام میں ان شاء اللہ اس پر کچھ عرض کیا جائے گا۔

ولدہ عمر المرغینانی فھو شیخ الہند الاول پہلے شیخ الحدیث والفقہ ہیں۔

وہ ان فقہا میں سے تھے جنھیں نزاع اور خصومات کے طے کرنے میں ید طولیٰ حاصل تھا۔ والد کی طرح شیخ الاسلام کے لقب سے مشہور تھے اور فتاوی میں حرفِ آخر سمجھے جاتے تھے۔ فقہ متعدد کتابیں آپ سے یادگار ہیں۔

لغت کی تحصیل | فن لغت بھی ابتدا میں فن حدیث کی طرح ائمۂ لغت کے حافظوں میں محفوظ اور سنداً روایت کیا جاتا تھا، مگر جب یہ فن کتابی صورت میں مدون ہو گیا تو اس کی اپنی حیثیت کم ہو گئی اور زمانۂ مابعد میں اگرچہ مدون و مرتب ہو کر اکتسابی علوم میں داخل ہو چکا تھا، مگر بعض قرائن سے ثابت ہوتا ہے کہ صغانی رح نے علم لغت کی تحصیل بھی ابتدا میں والد محمد سے کی تھی، جیسا کہ گذشتہ واقعات سے ظاہر ہے، صغانی نے ائمۂ لغت کی بعض اہم کتابوں کو حفظ کیا تھا، چنانچہ یاقوت رومی المتوفی ۶۲۶ھ صغانی سے ناقل ہیں

کان یقول لاصحابہ احفظوا	صغانی اپنے شاگردوں سے کہتے تھے تم
غریب ابی عبید فمن حفظہ	ابو عبید کی الغریب کو یاد کرو جس نے بھی
ملک الف دینار فانی حفظتہ	اسے یاد کیا وہ ایک ہزار دینار کا مالک ہوا
فملکتہا واشرت علی بعض	میں نے بھی اسے یاد کیا تھا، میں بھی ایک ہزار
اصحابی بحفظہ فحفظہ	دینار کا مالک بنا اور میں نے بعض دوستوں کو بتایا
وملکہا[۲]	انھوں نے بھی اسکو یاد کیا وہ بھی ہزار دینار کے مالک ہوئے

محاورات عرب پر عبور حاصل کرنے کے لیے سرزمین نجد میں پانچ برس قیام کیا

---

[۱] ملاحظہ ہو التمہید لتعریف ائمۃ التجدید، اس کا قلمی نسخہ مولانا عبید اللہ سندھی کے ربیب عزیز مولوی عزیز احمد صاحب کے پاس ہماری نظر سے گذرا ہے [۲] ملاحظہ ہو ارشاد الاریب طبع سوم مطبعہ ہندیہ مصر ۱۹۲۷ء ج ۳ ص ۲۱۰

اور اس طرح اس فن کی تکمیل کی اور ایسا کمال بہم پہنچایا کہ امام لغت قرار پائے،

لاہور میں آمد اور عہدۂ قضا کی پیشکش صغانی کے والد محمد کی صحیح تاریخ وفات کا پتہ نہ چل سکا، مگر بعض واقعات اور قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا انتقال ۵۹۰ھ کے لگ بھگ ہوا کیونکہ ان کے متعلق جو واقعات صغانی سے منقول ہیں وہ ۵۹۰ھ سے پیشتر کے ہیں، ۵۹۰ھ یا اس کے بعد کا کوئی واقعہ نہیں ملتا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ غزنہ میں ان کا انتقال ۵۹۰ھ میں ہوگیا تھا، والد کے انتقال کے بعد آپ غزنہ کو خیرباد کہکر لاہور آگئے، اس وقت ہندوستان کے تخت سلطنت پر قطب الدین ایبک تھا، جو نہایت خلیق، مردم شناس اور صائب الرائے بادشاہ تھا۔ اس کا بچپن چونکہ ایک نامور فقیہ قاضی فخرالدین بن عبدالعزیز کوفی کے گھر میں گذرا تھا اور وہ عہدۂ قضا کی اہمیت شرائط اور اہلیت سے پوری طرح واقف تھا، اس لیے صغانی کو لاہور کا جسے شاہان وقت کی فیاضیوں نے علم وہنر کی نمائشگاہ بنایا تھا، عہدۂ قضا پیش کیا، مولانا عبدالحئی لکھنوی نزہتہ الخواطر میں لکھتے ہیں،

عرض علیہ قطب الدین ایبک	قطب الدین ایبک نے لاہور کا
القضا بمدینۃ لاھور	عہدۂ قضاء آپ کو پیش کیا مگر آپ نے
فلم یجبہ[1]	اسے قبول نہیں کیا،

عجیب اتفاق ہے کہ جس مرکز علم وسیاست میں صغانی نے جنم لیا تھا، اسی شہر کا عہدۂ

---

[1] نزہتہ الخواطر میں مولانا عبدالحئی لکھنوی نے اس کے بعد لکھا ہے

رحل الی غزنۃ یدرس ویفید	پھر آپ غزنہ چلے گئے اور وہاں درس وتدریس
ثم دخل العراق	کا مشغلہ اختیار کیا پھر عراق آگئے،

یہ بیان محل نظر ہے، کیونکہ غزنہ میں درس وتدریس کا شغل اختیار کرنا اور وہاں سے عراق جانا کہیں تاریخ سے ثابت نہیں۔ اس غلطی کی اصل وجہ یہ ہے کہ مولانا عبدالحئی نے حسن صغانی اور رضی الدین صغانی کو دو جداگانہ شخصیتیں قرار دیا ہے، اسی لیے حسن صغانی کے تذکرہ میں کول کے قیام کا ذکر تک نہیں کیا ہے،

فضا بھی ان کو پیش کیا گیا، دورِ شباب میں جب عموماً انسان عیش و عشرت کا دلدادہ ہوتا ہے،
صغانی نے امیرانہ اور آمرانہ عیش و عشرت پر فقیرانہ زندگی کو ترجیح دی اور سلطان وقت کی
اس پیش کش کو رد کر دیا، یہ واقعہ اس امر کا بین شاہد ہے کہ اس زمانہ میں صغانی کی علمی شہرت
یوان شاہی تک پہنچ چکی تھی،

صغانی درویشانہ طبیعت رکھتے تھے، وہ لاہور سے ہوتے ہوئے کول (علی گڑھ) آئے،
اس زمانہ میں کول نیا نیا مسلمانوں کے تصرف میں آیا تھا، محمد قاسم فرشتہ کا بیان ہے۔

> در سنہ تسع و ثمانین و خمسمائۃ قلعہ کول را مسخر کردہ و دہلی را دار الملک ساختہ
> انجا قرار گرفت و اطراف و نواحی آں را در ضبط آوردہ شعائر اسلام ظاہر ساخت[۵]

کول میں آمد اور نائب مشرف کے عہدہ پر تقرر کول آنے کے بعد یہاں کے نائب مشرف مقرر ہوئے، خواجہ
نظام الدین اولیاؒ کا بیان ہے،

> بعد ازاں در کول آمد و نائب مشرف شد[۶]

صغانی ایک عرصہ تک اپنے فرائض منصبی کو تندہی کے ساتھ انجام دیتے رہے، اتفاقاً
ایک دن کسی معاملہ پر مشرف کی زبان سے کوئی نامناسب بات نکل گئی، صغانی اس کی
نادانی پر مسکرا دیے، مشرف اگرچہ اس منصب کا اہل اور قابل شخص تھا، مگر انسان
تھا، آپ کے مسکرانے پر اور غضبناک ہو گیا اور غصہ میں دوات اٹھا کر پھینک ماری،
آپ جگہ سے ذرا ہٹ گئے اور دوات دور جا کر گری، آپ اسی وقت یہ کہہ کر اٹھ کھڑے
ہوئے کہ ایسے جاہلوں کے ساتھ نشست و برخاست نہیں رکھی جا سکتی، خواجہ نظام الدین
اولیاء فرماتے ہیں۔

---

[۵] ملاحظہ ہو تاریخ فرشتہ مطبوعہ بمبئی ۱۸۳۲ء ج ۱ مقالہ دوم ص ۱۰۶ [۶] ملاحظہ ہو فوائد الفواد ص ۱۰۴

مشرف کہ منسوب او بود ہم اہل بود مگر روزے ایں مشرف سخنے گفت مولانا رضی الدین
تبسم کرد مشرف دوات جانب او فرستاد او منحرف شد بہ وزر سید چوں آنجاں بدید از آں مقام
برخاست و گفت ازا ینبیش با جہال نشست و برخاست نمی باید کرد“

حاکم کول کے یہاں اتالیق مقرر ہونا — صغانیؒ نے جب مشرف کی اس نازیبا حرکت کے باعث ملازمت ترک کردی تو حاکم کول (حسام الدین اوغلیک) نے سو ٹنکوں پر اپنے فرزندوں کی تعلیم کے لیے آپ کو اتالیق مقرر کیا، خواجہ نظام الدین اولیاءؒ کا بیان ہے:

بعد از آں دنبال زیارت تحصیل شد پسر والی کول را تعلیم کردے۔

حضرت محبوب الٰہی کا بیان ہے کہ آپ اسی قلیل آمدنی پر گذر بسر کرتے رہے، موصوف کے الفاظ ہیں:

”بداں قانع بودے“

صغانیؒ کا جب تک کول میں قیام رہا، درس و تدریس کے فرائض انجام دیتے رہے، اور پھر ۵۹۹ھ میں حج کے لیے روانہ ہوگئے۔

غالب پر سکہ کا الزام

اور

اس کی حقیقت

از جناب مالک رام صاحب ایم اے

انقلاب ۱۸۵۷ء میں غالب پر بہادر شاہ کی تخت نشینی کے موقع پر سکہ کہنے کا جو الزام لگایا گیا تھا اس کی تحقیق میں نومبر کے معارف میں ڈاکٹر خواجہ احمد صاحب فاروقی کا مضمون نکل چکا ہے جس میں انھوں نے اس کی تحقیق کی پوری کوشش کی تھی کہ حقیقت دریں یہ سکہ شعر کس کا تھا اور انھوں نے اس کے متعلق بہت سے بیانات نقل کر دیے تھے مگر ان کو کوئی صریح شہادت نہ مل سکی تھی اس لیے وہ کسی یقینی نتیجہ پر نہ پہنچ سکے تھے۔ غالبیات کے ماہر مالک رام صاحب نے بھی اس موضوع پر لکھا تھا، مگر اس سے پہلے خواجہ صاحب کا مضمون شائع ہو چکا تھا۔ مالک رام صاحب کے مضمون کے بیشتر بیانات وہی ہیں جو خواجہ صاحب نے نقل کیے ہیں، لیکن مالک رام صاحب کو اتفاق سے صادق الاخبار، دہلی مورخہ ۱۳ ذیقعدہ ۱۲۷۳ھ کی ایک صریح شہادت مل گئی جس سے ثابت ہو گیا کہ سکہ شعر غالب کا نہیں بلکہ ذوق کے مشہور شاگرد حافظ ویران کا تھا اور غالب مفت میں بدنام ہوئے اور اب ایک صدی کے بعد یہ معمہ حل ہوا۔ (معارف)

"میرا شہر میں ہونا حکام کو معلوم ہے۔ مگر چونکہ میری طرف بادشاہی دفتر میں سے یا مخبروں کے

بیان سے کوئی بات نہیں پائی گئی لہذا طلبی نہیں ہوئی ۔" (اردوئے معلیٰ ص ۵۸، نوشتہ ۵ دسمبر ۱۸۵۷ء)

" بھائی ، میرا حال یہ ہے کہ دفتر شاہی میں میرا نام مندرج نہیں نکلا کسی مخبر نے بہ نسبت میرے کوئی خبر بد خواہی کی نہیں دی ، حکام وقت میرا ہونا شہر میں جانتے ہیں ، فراری نہیں ہوں ، روپوش نہیں ہوں ، بلایا نہیں گیا ، دار و گیر سے محفوظ ہوں ، کسی طرح کی باز پرس ہوا تو بلایا جاؤں ، مگر ہاں ، جیسا کہ بلایا نہیں گیا ، خود بھی بروئے کار نہیں آیا ۔" (ایضاً ص ۵۹ ، نوشتہ ۱۲ جنوری ۱۸۵۸ء)

" بہر حال یہ خدا کا شکر ہے کہ بادشاہی دفتر میں سے میرا کچھ شمول فساد میں پایا نہیں گیا اور میں حکام کے نزدیک یہاں تک پاک ہوں کہ پنشن کی کیفیت طلب ہوئی ۔"

(ایضاً ص ۶۴ ، نوشتہ ۱۲ مارچ ۱۸۵۸ء)

انسان کتنا جلد باز ہے ، جس وقت غالب نے تفتہ کو یہ خط لکھے تھے ، انھیں کیا معلوم تھا کہ کارکنانِ قضا و قدر کے ترکش میں کیسے کیسے زہر آلود تیر جمع ہیں ، چونکہ انھیں اپنی بے گناہی کا یقین تھا ، اس سے اندازہ کر کے انھوں نے لکھ دیا کہ کسی مخبر نے بھی میرے خلاف کوئی بیان نہیں دیا ، حالانکہ یہ بات حقیقت کے خلاف تھی اور اس کا علم بھی انھیں بہت جلد ہو گیا سید حسین مرزا کو لکھتے ہیں: [۱]

" اب میرا دکھ سنو ۔ بھاگا نہیں ، پکڑا نہیں گیا ، دفتر قلعہ سے کوئی میرا کاغذ نہیں نکلا کسی طرح کی بے وفائی و نمک حرامی کا دعویٰ مجھ کو نہیں لگا ، یہاں ایک اخبار جو گوری شنکر یا گوردیال یا کوئی اور غدر کے دنوں میں بھیجتا تھا ، اس میں ایک خبر اخبار نویس نے یہ بھی لکھی کہ فلانی تاریخ اسد اللہ خاں غالب نے یہ سکہ کہہ کر گزرانا ہے

بزر زد سکۂ کشور ستانی

سراج الدین بہادر شاہ ثانی

---

۱ علی گڑھ میگزین (غالب نمبر) ، بلاک ص ۵

مجھ سے عند الملاقات صاحب کمشنر نے پوچھا کہ یہ کیا لکھتا ہے ؟ میں نے کہا کہ غلط لکھتا ہے،
بادشاہ شاعر، بادشاہ کے بیٹے شاعر، بادشاہ کے نوکر شاعر، خدا جانے کس نے کہا اخبار نویس نے میرا نام لکھ دیا۔
اگر میں نے کہہ کر گزرانا ہوتا تو دفتر سے وہ کاغذ میرے ہات کا لکھا ہوا گزرتا اور آپ چاہے
حکیم احسن اللہ خاں سے پوچھیے۔ اس وقت تو چپ رہا، اب جو اس کی بدلی ہوئی،
تو جانے سے دو ہفتہ پہلے ایک فارسی روبکاری لکھوا تا[1] گیا کہ ..... یہ شخص بادشاہ
کا نوکر تھا اور اس کا سکہ لکھا، ہمارے نزدیک پنشن پانے کا مستحق نہیں ہے"۔

(نوشتہ ۸ / جون ۱۸۵۹ء)

گویا غالب کا جو یہ خیال تھا کہ کسی مخبر نے میرے خلاف کوئی بات نہیں لکھی اور اس لیے
میں بے گناہ ہوں، غلط ثابت ہوا، صاحب کمشنر بہادر نے ان کی یہ غلط فہمی دور کر دی،
ایک مخبر نے، جس کا نام انھیں ٹھیک یاد نہیں رہا ـــ گوری شنکر یا گوری دیال یا
کچھ اور ـــ ان سے ایک سکہ منسوب کر کے انگریزوں کے پاس بھیجا تھا۔

اس مخبر کا ٹھیک نام گوری شنکر تھا، ۱۸۵۷ء کے ہنگامے کے دوران میں جب
دلی پر دیسی سپاہ کا قبضہ تھا اور انگریزی فوج شہر سے باہر پہاڑی پر ڈیرے ڈالے پڑی
تھی، انگریزوں کے بہت سے جاسوس شہر کی خبریں انھیں پہنچاتے رہتے تھے، اس زمانہ میں
یہ شخص بھی قلعے اور شہر کے حالات لکھ لکھ کر انگریزوں کو بھیجا کرتا تھا، اس کی وہ رپورٹ
جس میں اس نے مندرجہ صدر سکہ غالب سے منسوب کیا ہے، دفتر خانۂ قومی (National
Archives of India) نئی دہلی میں محفوظ ہے[2]، جیسا کہ میں "ذکر غالب" میں بھی

---

[1] اصل خط میں مرزا سہواً "لکھوایا" لکھ گئے ہیں

[2] Foreign (General) February 1866
No 30-34

لکھ چکا ہوں[۵]، اس نے ۱۹؍ جولائی ۱۸۵۷ء کو جو پرچہ انگریزوں کو بھیجا، اس میں زیادہ طور پر دیسی سپاہ کی سرگرمیوں کی تفصیل ہے، جہاں بہادر شاہ کے دربار کا ذکر ہے، وہاں لکھتا ہے:

"دی روز (یعنی ۱۸؍ جولائی ۱۸۵۷ء) ..... اسد اللہ خاں غالب نے سکۂ زر ایک پرچہ پر لکھا، وہ یہ ہے ؎

بزر زد سکۂ کشور ستانی
سراج الدین بہادر شاہ ثانی"

صاحب کمشنر بہادر نے ملاقات کے وقت اسی رپورٹ اور اسی سکے کی طرف اشارہ کیا تھا، اس گفتگو سے غالب کو پہلی مرتبہ معلوم ہوا کہ مجھ پر سکہ کہنے کا الزام لگا ہے، وہ اطمینان کہ "کسی مخبر نے بہ نسبت میرے کوئی خبر بد خواہی کی نہیں دی"، اب تشویش میں تبدیل ہو گیا، چونکہ وہ اپنے آپ کو رئیس ابن رئیس اور سرکار انگریزی کا نمک خوار اور وفادار سمجھتے تھے، لہٰذا اس طرح کا الزام ان کے نزدیک "بے وفائی اور نمک حرامی" کے مترادف تھا، قدرتی طور پر وہ یہ بات پسند نہیں کر سکتے تھے کہ ان کے خداوندان نعمت انھیں شبہہ کی نظر سے دیکھیں، اس پر انھیں فکر پیدا ہوئی، ادھر ادھر دوستوں سے ذکر کیا، کسی نے کہا کہ یہ سکہ تو ذوق کا کہا ہوا ہے، جو انھوں نے ۱۸۳۷ء میں بہادر شاہ کی تخت نشینی کے موقع پر لکھا تھا اور یہ اسی زمانہ کے اخباروں میں شائع بھی ہوا تھا، تو ڈوبتے کو تنکے کا سہارا، انھیں اس کا یقین آ گیا، کس وثوق سے چودھری عبد الغفور سرور مارہروی کو لکھتے ہیں[۶]:

"جناب چودھری صاحب! آج کا میرا خط کاسۂ گدائی ہے، یعنی تم سے کچھ مانگتا ہوں، تفصیل یہ کہ مولوی باقر دہلوی کے مطبع میں سے ایک اخبار ہر مہینے میں چار بار نکلا کرتا ہے

۵؎ ذکر غالب ص ۱۰۴　۶؎ اردوئے معلی ص ۹۹

مسمی بہ "دہلی اردو اخبار"۔ "بعض اشخاص سنین ماضیہ کے اخبار جمع کر رکھا کرتے ہیں، اگر احیاناً آپکے یا آپکے کسی دوست کے ہاں جمع ہوتے چلے آئے ہوں تو اکتوبر ۱۸۳۷ء سے دو چار مہینے کے آگے کے اوراق دیکھے جائیں۔ جس میں بہادر شاہ کی تخت نشینی کا ذکر اور میاں ذوق کے دو سکہ ان کے نام کے کہہ کر نذر کرنے کا ذکر مندرج ہو، بے تکلف وہ اخبار چھاپا کا اصل بجنسہ میرے پاس بھیجدیجئے۔ آپ کو معلوم ہے کہ اکتوبر کی ساتویں آٹھویں تاریخ ۱۸۳۷ء میں یہ تخت پر بیٹھے ہیں اور ذوق نے اس مہینے میں یا دو ایک مہینے کے بعد سکے کہہ کر گزرانے ہیں۔ احتیاطاً پانچ چار مہینے تک کے اخبار دیکھ لیے جائیں یہاں تک میری طرف سے ابرام ہے کہ اگر بمثل کسی اور شہر میں کوئی آپ کا دوست جامع ہو اور آپ کو اس پر علم ہو، تو وہاں سے منگوا بھیجیے۔"

معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے یہی فرمایش دور نزدیک کے متعدد دوستوں سے بھی کی تھی اور انھیں "دہلی اردو اخبار" کے اس شمارے کی تلاش کے لیے لکھا تھا، چنانچہ ناصر الدین حیدر خاں عرف یوسف مرزا لکھنوی کو لکھتے ہیں[۱]:

"بھائی، یہاں منشی میر احمد حسین ولد میر روشن علی خاں نے مجھ سے کہا کہ حضرت! جب بہادر شاہ تخت پر بیٹھے ہیں تو میں مرشد آباد میں تھا، وہاں میں نے یہ سکہ سنا تھا، انکے کہنے سے مجھے یاد آیا کہ مولوی محمد باقر نے خبر وفات اکبر شاہ اور جلوس بہادر شاہ جہاں چھاپی تھی، وہاں اس سکہ کا گزرنا ذوق کی طرف سے چھاپا تھا، اور جلوس بہادر شاہ اکتوبر کے مہینے ۱۸۳۷ء یا ۱۸۳۸ء میں واقع ہوا ہے۔ بعض صاحب اخبار جمع کر رکھتے ہیں، اگر وہاں کہیں اس کا پتہ پاؤگے اور وہ پرچۂ اخبار اصل بجنسہ مجکو بھجواؤگے تو

---

[۱] علی گڑھ میگزین محولہ نوٹ بلاک ص ۶

بڑا کام کروگے، میں نے اکبرآباد و فرخ آباد و مارہرہ و میرٹھ اپنے احباب کو لکھا ہے،
اب تم کو بھی لکھا، ایک کاپی کو لکھنا باقی ہے، وہ بھی کل پرسوں لکھوں گا، اکتوبر،
نومبر، دسمبر ۱۸۳۷ء یا ۱۸۳۸ء تین مہینوں کے بارہ پارچۂ اخبار دیکھے جائیں۔
محررہ شنبہ ۱۸ جون ۱۸۵۹ء"۔

یوسف مرزا نے جواب میں لکھا ہوگا کہ تلاش جاری ہے؛ جونہی اخبار کا مطلوبہ شمارہ دستیاب ہوتا ہے، بھیجتا ہوں، تو انھیں لکھتے ہیں[1]:

"وہ" دہلی اردو اخبار" کا پرچہ اگر مل جائے تو بہت مفید مطلب ہے، ورنہ خیر، کچھ محل خوف وخطر نہیں ہے، حکام صدر ایسی باتوں پر نظر نہ کریں گے، میں نے سکہ کہا نہیں۔ اگر کہا تو اپنی جان اور حرمت بچانے کو کہا، یہ گناہ نہیں؛ اور اگر گناہ بھی ہے، تو کیا ایسا سنگین ہے کہ ملکۂ معظمہ کا اشتہار بھی اس کو نہ مٹا سکے"۔

اسی طرح جب سرور مارہروی نے جواب دیا کہ سب طرف کوشش کی لیکن بے سود تو انھیں لکھتے ہیں[2]:

"تمھاری مہربانی کا شکر بجالاتا ہوں، نہایت سعی تھی کہ آپ کی طرف سے ظہور میں آئی۔ میں نے کلکتہ میں مطبع" جام جہاں نما" کو لکھ بھیجا ہے اور ترک سعی کیا ہے، آپ بھی فکر نہ کیجئے، اگر کہیں سے آپ کے پاس آجائے تو مجھ کو بھیج دیجئے، میرے پاس آئیگا، تو میں تم کو اطلاع دیدوں گا"۔

گو وہ ہر طرف کوشش کرنے کے بعد مایوس ہوگئے اور انھیں مطلوبہ پرچہ کہیں سے نہ
لیکن اس کے باوجود انھیں ابھی تک معاملے کی اہمیت کا اندازہ نہیں تھا، وہ اسی خام خ

---

[1] اردوی معلی ص ۲۴۹ [2] ایضاً ص ۹۹

میں تھے کہ زود یا بدیر جونہی حالات حسب سابق پرامن ہو جاتے ہیں، میری پنشن اور دربار بحال ہو جائیں گے، اے بسا آرزو کہ خاک شدہ۔ انھیں جلد ہی معلوم ہو گیا کہ حکومت ان سے ناراض ہے، دسمبر ۱۸۵۹ء کے اواخر میں گورنر جنرل لارڈ کیننگ نے میرٹھ میں دربار کیا، دلّی کے درباریوں کو دربار میں شمولیت کا دعوت نامہ ملا لیکن غالب کو پوچھا بھی نہ گیا، انکے توجہ دلانے پر جواب ملا کہ اب نہیں ہوسکتا[1]، یہ سمجھے کہ اس سے مدعا یہ ہے کہ اب مزید دعوت نامے جاری کرنے کا وقت نکل گیا ہے، اس لیے تمھیں نہیں بلایا جاسکتا، جب گورنر جنرل دربار سے فارغ ہو کر یکم جنوری ۱۸۶۰ء کو دلی پہنچے تو غالب ان کی قیام گاہ پر گئے، میرمنشی مولوی اظہار حسین صاحب سے ملاقات کرکے چیف سکریٹری کے پاس اپنا کارڈ بھجوایا، سکریٹری نے جواب دیا کہ ملنے کی فرصت نہیں[2]، اور کہا کہ "تم غدر کے دنوں میں بادشاہ باغی کی خوشامد کیا کرتے تھے۔ اب گورنمنٹ کو تم سے ملنا منظور نہیں"[3] یا یہ کہا کہ "ایام غدر میں تم باغیوں سے اخلاص رکھتے تھے، اب گورنمنٹ سے کیوں ملنا چاہتے ہو"۔ اس وقت تو یہ اپنا سا منہ لے کر واپس چلے آئے۔ لیکن اگلے دن پھر گئے اور ساتھ انگریزی میں ایک درخواست لکھوا کے لے گئے کہ "باغیوں سے میرا اخلاص مظنۂ محض ہے، امید وار ہوں کہ اس کی تحقیقات ہو، تاکہ میری صفائی اور بےگناہی ثابت ہو..... جواب آیا ..... کہ ہم تحقیقات نہ کریں گے"[4]۔

اس میں شبہہ نہیں کہ غالب "غدر" کے زمانے میں بھی قلعہ میں جاتے رہے تھے، فردوس مکان نواب یوسف علی خاں والی رام پور کو ۱۳ جولائی ۱۸۵۸ء کو لکھتے ہیں[5]۔

دریں ہنگامہ خود را بکنار کشیدم و بدیں اندیشہ کہ مبادا، اگر یک قلم ترک آمیزش کنم، خانۂ من تاراج رود و جان در معرض تلف افتد، بباطن بیگانہ و بظاہر آشنا ماندم۔"

---

[1] اردوئے معلی ص ۲۱۱ (بنام بیخبر) [2] ایضاً ص ۱۲۳ (بنام مجروح) [3] ایضاً ص ۲۱۰ (بنام بیخبر) [4] ایضاً ص ۲۱۱ (بنام بیخبر) [5] مکاتیب غالب ص ۹

حسب معمول ان ایام میں بھی ظفر کے کلام کی اصلاح کا کام جاری رہا تھا، لیکن وہ اسے کوئی اہمیت نہیں دیتے تھے، تفتہ کو لکھتے ہیں[۱]:

"میں غریب شاعر دس برس سے تاریخ لکھنے اور شعر کی اصلاح دینے پر متعلق ہوا ہوں، خواہ اس کو نوکری سمجھو، خواہ مزدوری جانو۔ اس فتنہ و آشوب میں کسی مصلحت میں میں نے دخل نہیں دیا صرف اشعار کی خدمت بجالاتا رہا اور نظر اپنی بے گناہی پر شہر سے نکل نہیں گیا"

وہ کہنا یہ چاہتے ہیں کہ میں شاعر ہوں، مجھے سیاست سے کیا کام، میں جو کام اس سے پہلے کرتا تھا، وہی اس ہنگامے کے دوران میں بھی کرتا رہا، ۱۸۵۲ء سے شعر کی اصلاح کا کام میرے ذمے ہے، یہ خدمت اب بھی بجالاتا رہا، پہلے بھی قصیدے لکھتا تھا، اب بھی لکھتا رہا، چنانچہ منشی جیون لال اپنے روزنامچے[۲] میں ۱۳ رجولائی ۱۸۵۷ء کی یادداشت میں لکھتے ہیں[۳]:

"مرزا نوشہ اور مکرم علی خاں نے انگریزوں پر فتح پانے کی خوشی میں قصائد پڑھکر سنائے"

ان کا یہ سکون اور اطمینان، پریشانی میں چیف سکریٹری کے اس جواب کے بعد تبدیل ہوا، اب انھیں پورا احساس ہوا کہ معاملہ کس حد تک بگڑ چکا ہے اور سکے کا جو الزام ان پر لگایا گیا ہے، اس کے اثرات کتنے دوررس ثابت ہوئے ہیں، لیکن وہ کرتے بھی تو کیا کرتے، "دہلی اردو اخبار" کے پرچے کے حصول کے لیے ان کی تمام کوششیں ناکام رہیں، اور یہ کہیں سے دستیاب نہ ہوا، اور واقعہ یہ ہے کہ اگر مل بھی جاتا، تو بھی مفید مطلب نہیں ہو سکتا تھا کیونکہ

۱؎ اردوے معلی ص ۸۵ ۲؎ خواجہ حسن نظامی نے غدر دہلی کے افسانوں کا دسواں حصہ "غدر کی صبح و شام" کے نام سے شائع کیا تھا، یہ دراصل ایک انگریزی کتاب کا ترجمہ ہے، اس میں دو شخصوں کے روزنامچے شامل ہیں جو انھوں نے غدر کے حالات سے متعلق لکھے تھے، پہلا مرزا معین الدین حسن خاں کا اور دوسرا منشی جیون لال کا، اول الذکر خاندان لوہارو کے فرد تھے، ناظرین کو یہ سنکر شاید تعجب ہو کہ منشی جیون لال دادا تھے جناب شیو راج بہادر دہلوی کے جن کا اکتوبر ۱۹۵۸ء میں انتقال ہوا تھا ۳؎ غدر کی صبح شام ص ۱۶۹

یہ سکہ ذوقؔ نے کہا ہی نہیں تھا (جیسا کہ ابھی آگے آئے گا) بہرحال وہ اپنی بے گناہی ثابت نہ کرسکے اور ان کا دربار اور پنشن بند رہے، چودھری عبدالغفور مارہروی ہی کو لکھتے ہیں[1]:

"سکہ کا وار تو مجھ پر ایسا چلا جیسے کوئی چھرا یا گراب، کس سے کہوں، کس کو گواہ لاؤں! یہ دونوں سکے ایک وقت میں کہے گئے تھے، یعنی جب بہادر شاہ تخت پر بیٹھے تو ذوقؔ نے یہ دو سکے کہہ کر گزرانے، بادشاہ نے پسند کیے، مولوی محمد باقر جو ذوقؔ کے معتقدین میں تھے، انھوں نے "دلی اردو اخبار" میں یہ دونوں سکے چھاپے۔ اس کے علاوہ اب (بھی) وہ لوگ موجود ہیں کہ جنھوں نے اس زمانے میں مرشد آباد اور کلکتہ میں یہ سکے سنے ہیں اور ان کو یاد ہیں، اب یہ دونوں سکے سرکار کے نزدیک میرے کہے ہوئے اور گزرانے ہوئے ثابت ہوئے ہیں۔ میں نے ہرچند قلمرو ہند میں "دلی اردو اخبار" کا پرچہ ڈھونڈھا کہیں ہاتھ نہ آیا، یہ دھبہ مجھ پر رہا، پنشن بھی گئی اور وہ ریاست کا نام و نشان، خلعت و دربار بھی مٹا، خیر، جو کچھ ہوا، چونکہ موافق رضائے الٰہی کے ہے، اس کا گلہ کیا؂

چوں جنبش سپہر بہ فرمانِ داور ست

بیداد نبود، آنچہ بما آسماں دہد

پچھلے دنوں میں دفتر خانۂ قومی (National Archives of India) نئی دہلی میں کام کررہا تھا حسن اتفاق سے مجھے وہاں صادق الاخبار (دہلی) کا ۱۳ ذیقعدہ ۱۲۷۳ھ (جلد ۴ نمبر ۱) کا شمارہ دستیاب ہوا، اس[2] کے صفحۂ اول پر یہ عبارت موجود ہے:-

"سکۂ نوطبع زاد جناب حافظ صاحب ویران شاگرد رشید استاد ذوقؔ مرحوم

بزر زد سکۂ کشورستانی سراج الدین بہادر شاہ ثانی

---

[1] اردوئے معلی ص ۱۰۲ [2] Mutiny papers file of Sadiqul Akhbar Collection No 4-6

اس سے ثابت ہوا کہ گوری شنکر مخبر نے جو اپنی رپورٹ میں لکھا تھا کہ غالب نے یہ سکہ ۸ جولائی ۱۸۵۷ء کو بہادر شاہ ظفر کے حضور گزرانا، تو یہ دونوں باتیں غلط تھیں، یہ سکہ غالب نے نہیں بلکہ حافظ غلام رسول ویران تلمیذ ذوق نے کہا تھا، دوسرے یہ کہ ویران بھی اسے ۱۴ ذیقعدہ ۱۲۷۳ھ مطابق ۶ جولائی ۱۸۵۷ء سے جو صادق الاخبار کے اس شمارے کی تاریخ اشاعت ہے، پہلے ظفر کی خدمت میں پیش کر چکے تھے، جبھی تو یہ صادق الاخبار میں شائع ہوا، یہ اخبار قلعہ کی سرپرستی میں چھپتا تھا اور قلعہ کی خبریں چھاپنا اسکا طرۂ تھا، اس صورت میں غالب کا اس سکے کو ۸ جولائی ۱۸۵۷ء کو ظفر کے حضور پیش کرنے کا کوئی سوال ہی نہیں۔

بدقسمتی سے نہ غالب کو اس کا علم تھا نہ ان کے کسی دوست کو؟ اور چونکہ وہ مخبر کے عائد کردہ اتہام رد نہ کر سکے، اسلیے انکا یہ جرم گویا ثابت ہو گیا، سزا کے طور پر انکی پنشن بھی بند ہو گئی اور دربار و خلعت کا اعزاز بھی چھن گیا۔ پھر اگر پنشن دوبارہ ۱۸۶۰ء میں جاری ہوئی اور دربار کا اعزاز ۱۸۶۳ء میں بحال ہوا تو یہ گویا ان سے رعایت کیگئی تھی، دراصل یہ نتیجہ تھا نواب صاحب رامپور اور دوسرے اصحاب کی مساعی کا ورنہ حقیقت یہ ہے کہ حکومت نے انھیں انکی اس فرضی لغزش کے لیے کبھی معاف نہیں کیا، مثلاً ۱۸۶۵ء میں انھوں نے حکومت کے سامنے تین مطالبے رکھے (۱) مجھے ملکۂ معظمہ کا شاعر دربار مقرر کیا جائے (۲) دربار میں پہلے سے اونچی جگہ عطا ہو اور (۳) حکومت میری کتاب دستنبو اپنے خرچ پر شائع کرے۔ تو اس پر حکم ہوا کہ تحقیقات کیجائے کہ غدر کے زمانے میں ان کا رویہ کیا تھا، اس پر یہی بدبخت رپورٹ پھر برآمد ہوئی جس میں یہ سکہ ان سے منسوب تھا، چنانچہ حکومت نے ان کی سب درخواستیں رد کر دیں[1]۔

"بسا اوقات چھوٹے بیج سے بڑا درخت پیدا ہوتا ہے"

---

[1] دفتر خانۂ قومی Foreign. September 1865 Nos 73/75
نیز دیکھیے ذکر غالب، ص ۱۲۰ - ۱۲۳

ادبیات

اللّٰہُ نورٌ

(خدا کی خوشبوئیں زمانے میں پھیلی ہوئی ہیں) حدیث

از جناب نور الحسن صاحب ہاشمی

زمینوں میں حسن آسمانوں میں حسن ستاروں کے ہالے جہانوں میں حسن

بیاباں میں اور سبزہ زاروں میں حسن پہاڑوں میں اور آبشاروں میں حسن

ہیں شام وسحر کے مناظر حسیں ہیں شمس و قمر بھی سراسر حسیں

زمینوں کے ہر ذرے ذرے میں حسن ہے افلاک کے گوشے گوشے میں حسن

حسیں دشت ہیں اور حسیں وادیاں حسیں وادیوں میں ہیں آبادیاں

کہاں پر نہیں حسن مصروف کار کہاں پر نہیں اس کے لیل و نہار

مگر حسن ظاہر فقط دید ہے کہاں ہے وہ نغمہ جو شنید ہے

کہاں آسماں ہے کہاں ہے زمیں سراب نظر کے سوا کچھ نہیں

زمان و مکاں لطف دید و شنید زمیں آسماں اعتبارات دید

محض وہم ہے ایک دیدار کا وگرنہ کہاں حسن دلدار کا

نہو حسن گر چشم انسان میں نظر آئے یوسف نہ کنعان میں

مری رُوح پر جسم ہے اک حجاب مری آنکھ پر حسن ہے اک نقاب

حجابوں کے اندر حسینوں کا راج حسینوں کے دل میں خودی کا رواج

حجابوں کا حاصل ہے میں اور تو حجابوں سے قائم ہے اللہ ہو
اگر یہ نہ ہوتے حجاباتِ دید نہ ہوتی مری تیری گفت و شنید
ہیں میں اور وہ پردۂ آگہی نہ میں ہے نہ وہ ہے فقط ہے وہی
وہی لا ہے جو ہر جگہ ہست ہے اُسی لا سے ہر ایک شے مست ہے
جو کوئی بھی اس لا سے آگاہ ہے زباں پر فقط اُس کے اللہ ہے

وہ اللہ کیا ہے فقط نور ہے ازل اور ابد جس سے معمور ہے
زمینوں میں ہے آسمانوں میں ہے ستاروں کے سارے جہانوں میں ہے
ہے قائم اسی نور سے کائنات ہے زندہ اسی نور سے کل حیات
زمیں آسماں اس کی وسعت میں گم ہے حسنِ نظر اس حقیقت میں گم
ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے اسی کا سدا بول بالا رہے

یہی نورِ حق ہے حقیقت یہی یہی نور ہے ذات، وحدت یہی
یہی نور دل میں اگر گھر کرے تو ادراک تیرا منور کرے
تفکر ہو روشن تخیل حسیں نظر آئے ہر خار ہر گل حسیں
تمدن میں یہ نور اگر پھیل جائے تو اخلاق و تہذیب کا نام پائے
اسی نور کا جس کو ہے ذوق و شوق اُسے دین و دنیا میں حاصل ہو فوق
جسے عشقِ حق ہے وہ آگاہ ہے یہی عاشقی بر سرِ راہ ہے

اسی نور پر جس کا ایمان ہے وہی در حقیقت مسلمان ہے
مسلماں کا مقصد ہے پھیلائے نور مگر پہلے خود بھی تو پا جائے نور
مسلمان اٹھ حق پرستی دکھا تجلی بصد جوش و مستی دکھا

زمیں آسماں تیرے مشتاق ہیں
ترے منتظر سارے آفاق ہیں

مسلماں کی میراث، علم و عمل
اسی کا ہے فن خاص، علم و عمل

ہے علم و عمل دین و دنیا کی بات
دکھا دے کہ میدان ہو تیرے ہاتھ

مسلمان اٹھ علم اشیا بھی سیکھ
بہت دین سیکھا ہے دنیا بھی سیکھ

پھر اٹھ جتا دے کہ دنیا ہے کیا
یہ دنیا ہے کیا اور عقبیٰ ہے کیا

دکھا دے کہ سائنس مجبور ہے
حقیقت سے یہ کس قدر دور ہے

تجلی حقیقت کا آئین ہے
تجلی نہ ہو علم بے دین ہے

ہے سائنس گو خود حقیقت کا علم
حقایق ہیں اس کے مگر مثل ظلم

تجلی نہ ہو فلسفہ بیکار ہے
یہ سائنس اسی واسطے خوار ہے

تجلی حقیقت کا دستور ہے
وہ دیکھے مگر جو سر طور ہے

مثل کوہ فاراں یہ مشہور ہو
وہی طور ہے جس جگہ نور ہے

مسلماں مگر اب مسلماں نہیں
ابھی اس کا بیدار ایماں نہیں

اگر جوش علم و عمل پر وہ آئے
تو دنیا میں پھر اک قیامت اٹھائے

جہالت کے ظلمت کی کیا کائنات
خضر پا ہی جائے گا آب حیات

سکندر بھٹکتا پھرے گا مدام
مسلمان ہو گا مگر شاد کام

غزل

از جناب افقر موہانی

ترے حسنِ نظر کا یہ بھی اک اعجاز ہو ساقی
کہ ہر میکش زمیں پر آسماں پرواز ہو ساقی

کوئی محروم، کوئی سرخوشِ اعزاز ہو ساقی
یہ آخر کیا طریقہ ہو؟ یہ کیا انداز ہے ساقی؟

جبینِ شوقِ سجدہ کر کہاں کا پاسِ رسوائی
خوشا وقتیکہ سرگرمِ خرامِ ناز ہے ساقی

کہیں با ہمہ گر ٹکرا نہ جائیں ساغر و مینا
مئے سرجوش اس دم مائلِ پرواز ہو ساقی

شرابِ ارغوانی بھی پیوں میں خود تو پانی ہو
پلائے تو جو پانی، بادۂ شیراز ہے ساقی

پسِ توبہ مجھے پینے میں آخر کیوں تامل ہو
بحمد اللہ درِ توبہ ابھی تک باز ہے ساقی

نہیں کھلتی زباں میری وفورِ تشنہ کامی سے
مرا ٹوٹا ہوا دل سازِ بے آواز ہے ساقی

کریں توبہ تو دل بے چین، اگر پی لیں تو رسوائی
عجب الجھن میں رہنِ میکشی کا راز ہو ساقی

فقط تیری مساواتِ نظر کا یہ تصرف ہے
کہ ہر مینوش یکساں حال پر ممتاز ہو ساقی

خیال اتنا رہے بس اپنے ساغر کی پلانے میں
ترا انجام ہے ساقی، مرا آغاز ہے ساقی

ادھر بھی اک نظر او سب کی جانب دیکھنے والے
کہ اک رندِ خراباتی نظر انداز ہے ساقی

وہ کیوں جانے لگا دیر و حرم کی ٹھوکریں کھانے
ترے اقبال کو تیرے میکدہ پہ ناز ہے ساقی

غزل

از جناب چندر پرکاش جوہر بجنوری

جب بھی اُن سے کلام ہوتا ہے
ہر سخن نا تمام ہوتا ہے

عشق کو حاجتِ پیام نہیں
عشق خود اک پیام ہوتا ہے

منزلِ دوست کا ہر اک ذرہ
قابلِ احترام ہوتا ہے

موت کا فلسفہ نہ پوچھ لے دوست
اک سکونِ دوام ہوتا ہے

عشق میں شرط کیا تعین کی
سجدۂ بے مقام ہوتا ہے

وہ نفس جس میں تیری یاد نہ ہو
زندگی پہ حرام ہوتا ہے

عالمِ بیخودی میں اے جوہر
ان سے اکثر کلام ہوتا ہے

مطبوعات جدیدہ

فکر اقبال ۔ مرتبہ جناب ڈاکٹر خلیفہ عبد الحکیم ۔ چھوٹی تقطیع، کاغذ، کتابت وطباعت بہتر، صفحات ۵۶۸، مجلد قیمت عہ، پتہ بزم اقبال نرسنگھ داس گارڈن، کلب روڈ، لاہور، پاکستان۔

ڈاکٹر اقبال پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے اور ابھی یہ سلسلہ جاری ہے، یہ نئی کتاب کلام و فلسفۂ اقبال کے مشہور شارح ڈاکٹر خلیفہ عبد الحکیم نے مرتب کی ہے، اس میں اقبال کی فکر کے جملہ اہم موضوعوں مثلاً اسلام و مغربی تہذیب، اشتراکیت، جمہوریت، عقل و عشق، فقر و تصوف، خودی و بیخودی، فنون لطیفہ اور ابلیس وغیرہ پر بحث کی گئی ہے، شروع میں اقبال کی شاعری کے تدریجی ارتقا، اور اس کے مختلف ادوار پر مبسوط تبصرہ ہے اور آخر میں ان کے انگریزی خطبات کا مختصر خلاصہ پیش کیا ہے، اقبال پر اتنی جامع اور مفصل کوئی کتاب نہیں لکھی گئی تھی، اس لحاظ سے مصنف کی محنت داد و توصیف کی مستحق ہے، مگر کتاب اس قدر ضخیم اور خشک ہے کہ اس کا پڑھنا بڑا ہی صبر آزما کام ہے، مصنف کے طول بیان، خشک اور فلسفیانہ انداز تحریر نے اقبال کے ان افکار و معتقدات کو بھی جو زیادہ دقیق اور پیچیدہ نہیں تھے اور جنھیں دوسرے مصنفین کی تشریحات نے بہت آسان کر دیا ہے، انتہائی مشکل، دقیق اور بعض مقامات میں غلط شکل میں پیش کیا ہے، وہ ایک مخصوص طرز فکر کے علمبردار ہیں جو اقبال کے اسلامی طرز فکر سے مطابقت نہیں رکھتا، اس لیے بہت سے افکار میں اقبال کی غلط ترجمانی اور ابلیس، فنون لطیفہ اور اشتراکیت وغیرہ

میں اقبال کے مسلک کو اپنے خیال کے مطابق بنانے کی کوشش کی ہے، خلیفہ صاحب عجمیت کے بہت زیادہ شاکی ہیں، مگر موسیقی کی لطافت و حلاوت پر جو قصیدہ انھوں نے تصنیف فرمایا ہے کیا وہ عجمی المذاق ہونے کی دلیل نہیں، ان کو موسیقی کے جواز پر اس لیے اصرار ہے کہ وہ ایک روح پروری ہے اور مسلمانوں میں بڑے بڑے صاحب کمال موسیقار گذرے ہیں، مگر یہ دونوں دلیلیں غلط ہیں، کسی چیز کے جواز کی علت مجرد روح پروری کو قرار دینا درست نہیں، پھر کسی چیز کے روح پرور ہونے کا فیصلہ آخر کون کرے گا، اگر اس کو ہر شخص کے ذوق پر چھوڑ دیا جائے تو رقص و سرود بھی حد جواز میں آجائیں گے، اس لیے کہ کچھ لوگوں کو اس سے بھی روحانی لذت ملتی ہے، اسی طرح موسیقی میں مسلمانوں کی مہارت بھی اس کے جواز کی دلیل نہیں ہوسکتی، مسلمان تو محرمات کے بھی ماہر ہوتے ہیں تو کیا اس سے انکا جواز ہو جائے گا، تصوف کو عجمی سازش کا نتیجہ قرار دینے اور صوفیہ پر پھبتی کسنے کے باوجود خلیفہ صاحب کو جب ان کے یہاں اپنے مطلب کی کوئی بات ملتی ہے تو اسے رنگ و روغن دیکر بیان کرتے ہیں، اقبال کے بعض اشعار کی آڑ لیکر انھوں نے ظواہر شریعت پر بھی طنز و تعریض اور اس کا مذاق اڑانے کی کوشش کی ہے، ظواہر شریعت کی اہمیت سے ان ہی جیسا حکیم انکار کرسکتا ہے، اس کتاب میں اس طرح کی بہت سی غیر متوازن باتیں ملتی ہیں، مگر ان خامیوں سے قطع نظر وہ اس لحاظ سے اہم ہے کہ مصنف نے اس میں اقبال کے جملہ افکار کا احاطہ کرنے کی کوشش کی ہے اور اس میں بہت سے مفید خیالات بھی ہیں۔

تذکرہ حضرت مولانا فضل رحمٰن گنج مرادآبادی — مرتبہ مولانا سید ابوالحسن علی ندوی، متوسط تقطیع، کاغذ کتابت وطباعت نہایت عمدہ، صفحات ۱۵۲ مجلد مع گرد پوش، قیمت ع۲ پتہ مکتبۂ دار العلوم، ندوۃ العلماء، بادشاہ باغ، لکھنؤ۔

حضرت مولانا فضل رحمٰن صاحب گنج مرادآبادیؒ، ان صاحب شریعت وطریقت اہ

اتباع سنت کے ساتھ ایسے صاحب باطن بزرگوں میں تھے جن کے فیض سے بہتوں کو ہدایت ملی،
اوران کی نگاہ کیمیا اثر سے کتنوں کی زندگیاں بدل گئیں۔ اور اس زمانہ میں یہ خصوصیت ان ہی
کے متوسلین میں تھی کہ باطنی دولت کے ساتھ ان کا قدم جادۂ شریعت سے نہ ہٹتا تھا، ان کے
حالات میں ان کے خلفاء اور متوسلین کی لکھی ہوئی پرانے طرز کی متعدد کتابیں اور مقالات
موجود ہیں، مولانا علی میاں نے جن کو اللہ تعالیٰ نے ظاہر و باطن کی دولت سے نوازا ہے، ان کتابوں
کی مدد سے یہ تذکرہ مرتب کیا ہے، اپنے والد بزرگوار کی تصنیف نزہۃ الخواطر سے بھی استفادہ
کیا ہے، اس تذکرہ میں مولانا گنج مرادآبادیؒ کے عام حالات اور خلفاء و مریدین کے تذکرہ کے ساتھ
سلوک و تصوف، درد و محبت، والہانہ ذوق و شوق، اتباع سنت، احترام شریعت، فیض
تاثیر، زہد و توکل، قرآن و حدیث سے شغف اور علمی کمالات وغیرہ کو نہایت سادہ انداز میں لکھا
گیا ہے، مگر خود صاحب تذکرہ کی شخصیت اور مؤلف کے قلم میں ایسی تاثیر ہے کہ ......
ان سادہ واقعات اور سادہ تحریر سے ایمان میں تازگی، روح میں بالیدگی، اتباع سنت میں
سرگرمی اور احترام شریعت کا جذبہ پیدا ہوتا ہے۔ فاضل مرتب نے دوسرے تذکرہ نگاروں کے
برعکس خوارق عادات اور فیض تاثیر کا ذکر برائے نام ہی کیا ہے، انھوں نے یہ تذکرہ مرتب
کرکے ایک نہایت مفید دینی و علمی خدمت انجام دی ہے، یہ کتاب اصحاب دل کے لیے
خوان نعمت اور عام مسلمانوں کے بھی استفاضہ کی چیز ہے،

اقبال کا سیاسی کارنامہ ۔ مرتبہ جناب محمد احمد خانصاحب ایم اے ال ال بی،
چھوٹی تقطیع، کاغذ اچھا، کتابت و طباعت گوارا، صفحات ۵۳۲ مجلد مع رنگین گردپوش
قیمت سے ناشر کاروان ادب کراچی۔

ڈاکٹر اقبال ایک شاعر مفکر اور فلسفی کی حیثیت سے بہت مشہور ہیں اور انکی ان حیثیتوں پر

مقالات اور مستقل کتابیں لکھی جا چکی ہیں، لیکن سیاسی مدبر کی حیثیت سے ان کی کوئی خاص شہرت ہے اور نہ اس پر کسی نے لکھا ہے، لایق مرتب نے ڈاکٹر صاحب کی سیرت کے اس پہلو پر پوری تفصیل اور جامعیت کے ساتھ روشنی ڈالی ہے، اور اقبال کی وطن و قوم دوستی، تحریک آزادی اور سیاست میں شرکت، سیاسی معاصرین سے تعلقات، ان کی ملی و سیاسی زندگی سے متعلق اعتراضات کا جواب اور ان کے سیاسی فکر کے شاہ کار یعنی تخیل پاکستان وغیرہ کو ان کے خطوط، خطبات اور شاعری سے مدلل اور متین انداز میں بیان کیا ہے، کتاب محنت اور تلاش سے لکھی گئی ہے، انداز بیان سلجھا ہوا ہے، ڈاکٹر صاحب کے سیاسی مخالفین سے ان کے تعلقات بیان کرنے میں پوری احتیاط سے کام لیا گیا ہے، اس کتاب سے ڈاکٹر صاحب کی سیاسی زندگی کے ساتھ ان کی شخصی اور پبلک زندگی اور نصف صدی کی سیاسی سرگذشت بھی سامنے آجاتی ہے جس سے آیندہ ہند و پاکستان کی تاریخ مرتب کرنے میں بڑی مدد مل سکتی ہے، البتہ کہیں کہیں مبالغہ کا رنگ آگیا ہے۔

زیر دستوں کی آقائی - از طہٰ حسین ترجمہ مولانا شاہ محمد جعفر ندوی متوسط تقطیع، کاغذ کتابت و طباعت بہتر صفحات ۲۶۰ مجلد مع گرد پوش، قیمت ہے پتہ ادارۂ ثقافت اسلامیہ لاہور۔

طہٰ حسین عربی زبان و ادب کے نامور اہل قلم اور مصر کے مشہور ماہر تعلیم ہیں، مولانا محمد جعفر ندوی نے ان کی کتاب "الوعد الحق" کا سلیس شگفتہ اور رواں ترجمہ کیا ہے اور شروع میں طہٰ حسین کے مختصر حالات بھی تحریر کر دیے ہیں، اس میں عہد نبوت کے چند مظلوم اور غلام مسلمانوں کی بے کسی کے واقعات اور پھر اسلام کے غلبہ و اقتدار کے بعد ان کے اعزاز و اکرام کو نہایت پر تاثیر اور دلکش انداز میں پیش کر کے یہ دکھایا گیا ہے کہ کس طرح خدا کا یہ وعدہ پورا ہوا کہ وہ مظلوموں اور زیر دستوں کو ظالموں اور زبردستوں پر کامرانی عطا کرتا ہے، جس سے اسلامی مساوات، دعوت اسلام کی حیرت انگیز تاثیر اور زہد و تقویٰ کا انسانی خود ساختہ تمام معیار شرف و فضل پر تفوق واضح

مگر مصنف بلاضرورت مشاجرات صحابہ کی بحث میں پڑ گئے، یہ جزء بحث کی نہیں ہے، مصنف نے جس انداز سے اس پر بحث کی ہے وہ اسلامی مورخ کا انداز نظر نہیں۔

قید فرنگ۔ از مولانا حسرت موہانی چھوٹی تقطیع، کاغذ، کتابت و طباعت اچھی، صفحات ۱۶۰، مجلد مع رنگین گرد پوش، قیمت ہے، پتہ مکتبہ نیا راہی ۲۰ ۲ اورینٹل چیمبرز، ساؤتھ نیپئیر روڈ، کراچی۔

ہندوستان کی جنگ آزادی میں جس مجاہد نے سب سے پہلے اور سب سے زیادہ تکلیفیں اٹھائیں وہ مولانا حسرت موہانی مرحوم کی ذات تھی، انھوں نے اس زمانہ میں ہندوستان کی آزادی کے لیے قید و بند کی مصیبتیں جھیلیں، جب موجودہ لیڈر پیدا بھی نہیں ہوئے تھے اور جیل تفریح گاہ نہیں صحیح معنوں میں دار محن تھے، حسرت موہانی نے اپنی پہلی قید کے حالات اپنے رسالہ اردوئے معلّٰی میں لکھے تھے جو اب نایاب تھے، اس لیے مکتبۂ نیا راہی نے ان کو تلاش کر کے قید فرنگ کے نام سے شائع کیا ہے، جس سے اس زمانہ کے جیل کی پرمحن زندگی کی پوری تصویر سامنے آجاتی ہے۔ کتاب کے شروع میں مولانا سید سلیمان ندویؒ کا ایک مبسوط مقالہ معارف سے نقل کیا گیا ہے، جس سے حسرت کی سیاسی اور درویشانہ زندگی کے ساتھ عام واقعات وحالات پر بھی روشنی پڑتی ہے اور آخر میں جیل میں کہے ہوئے کلام کا انتخاب دیدیا گیا ہے، اس کتاب سے اندازہ ہوتا ہے کہ مولانا نے ہندوستان کی آزادی کے لیے کتنی مصیبتیں جھیلی ہیں، اور اس اعتبار سے وہ واقعی رئیس الاحرار کہلانے کے مستحق تھے۔ یہ کتاب گو مختصر ہے، مگر اپنی اہمیت کے اعتبار سے بڑی قابل قدر اور ایک تاریخی دستاویز کی حیثیت رکھتی ہے،

موج کوثر۔ از علامہ اقبال سہیل۔ چھوٹی تقطیع، کاغذ، کتابت و طباعت نہایت عمدہ

صفحات ۳۲ مع گرد پوش، قیمت: ۸ر پتہ مرکز ادب جہانگیر آباد پیلیس، لکھنؤ۔

جناب افتخار اعظمی اعظم گڈھ کے مشہور کیل و شاعر مولانا اقبال سہیل مرحوم کی علمی و ادبی خدمات پر مفید کام کر رہے ہیں، اس کام کی ابتدا انھوں نے ان کی نعتوں کی اشاعت سے کی ہے، موج کوثر ان کی تین نعتوں پر مشتمل ہے، سہیل مرحوم اس دور کے بہترین نعت نگاروں میں تھے، یہ تینوں نعتیں اس کا نمونہ ہیں، امید ہے کہ عام ارباب ذوق خصوصاً سہیل کے قدر داں اپنی علمی قدر دانی کا ثبوت دیں گے۔

چار مقالے۔ از جناب محمد فضل الرحمٰن صاحب، چھوٹی تقطیع، کاغذ، کتابت وطباعت معیاری، صفحات ۱۳۲ قیمت درج نہیں، پتہ: اڈیٹر معاصر متوسط پروفیسر عبد المنان بیدل، محلہ رمنہ، بانکی پور پٹنہ۔

فضل الرحمٰن مرحوم صوبہ بہار کے مایہ ناز فرزند تھے، اور ان کی طالب علمی کے کا[illegible] بہت ہی شاندار تھے جس پر وہاں کے لوگوں کو ان کی ذات پر فخر تھا، وہ علم و ادب کا [illegible] اچھا ذوق رکھتے تھے، اور بہار کے اچھے ادیبوں میں تھے، اور اردو شاعری پر ...... ایک نظر کے مؤلف کلیم الدین صاحب کے ہمسر شمار ہوتے تھے، یہ کتاب مرحوم کے [illegible] مقالوں کا مجموعہ ہے، پہلا مقالہ "زبان کی تاریخ"، دوسرا مقالہ "فلسفہ برگسان" اہم ہیں، مر[illegible] نے جو کچھ لکھا ہے محنت اور کاوش سے لکھا ہے، اور اس میں تقلید کے بجائے ان کی ذہانت او[ر] فکری جدت نمایاں ہے، مگر کلیم الدین صاحب کی طرح اردو ادب شاعری کے متعلق اس میں [illegible] افراط و تفریط ہے، تاہم یہ مقالے علمی و ادبی حیثیت سے مفید اور لائق مطالعہ ہیں، مرحوم کی [illegible] وقت موت سے بہار کے علمی حلقہ کو ناقابل تلافی نقصان پہنچا، اگر ان کی زندگی وفا کرتی تو [illegible] علم و فن کو فائدہ پہنچتا رہتا۔

'ض'

سلسلۂ تابعین و تبع تابعین رض

اہل کتاب صحابہ و تابعین رض

شروع میں عرب کے یہود و نصاریٰ کی قدیم تاریخ اور اُن کے تمدنی و سیاسی اثرات اور اُن کی دینی و اخلاقی حالت کی تفصیل اور اس کے بعد حروف تہجی کے اعتبار سے (۹۲) اہل کتاب صحابہ اور تابعین اور اُن کے بعد صحابیات اور تابعات کا تذکرہ قلم بند کیا گیا ہے، مرتبہ مولوی حافظ مجیب اللہ صاحب ندوی

ضخامت ۲۶۵ صفحے قیمت : للعہ

تابعین رض

اس میں حضرت عمر بن عبدالعزیز، حسن بصری، اویس قرنی، امام زین العابدین، سعید بن مسیب، محمد بن سیرین، ابن شہاب زہری، اور قاضی شریح وغیرہ ۹۰ اکابر تابعین رضوان اللہ علیہم اجمعین کے سوانح اُن کے علمی، مذہبی، اخلاقی، اور علمی مجاہدات اور کارناموں کی تفصیل ہے، مرتبہ شاہ معین الدین احمد ندوی

طبع دوم ضخامت ۶۰۰ صفحے قیمت عہ

تبع تابعین رض

(حصہ اول)

علم و عمل اور مذہب و اخلاق میں جس طرح صحابہ کرام کے جانشین اور تربیت یافتہ تابعین عظام تھے اور صحابہ کرام کے بعد اُنہی کی زندگی ملت اسلامیہ کے لئے نمونۂ عمل بنی، بالکل اسی طرح تابعین کرام کے جانشین اور اُن کے فیض یافتہ تبع تابعین تھے، سیر الصحابہ کے سلسلہ کی تکمیل کے بعد دار المصنفین تابعین کے نام سے تابعین کے مقدس گروہ کے حالات کا مرقع پیش کر چکا ہے اب اس نے اُن کے بعد کے تقدس مآب بزرگوں اور ائمۂ دین کا مرقع تیار کرایا ہے، اس کے دو حصے ہیں، پہلے حصہ میں امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے جلیل القدر تلامذہ اور اُن کے فقہی مسلک کے داعی و علمبردار امام ابو یوسف، امام محمد شیبانی، امام زفر کے علاوہ امام اوزاعی، ابن جریج، یحییٰ بن آدم اور فضیل بن عیاض وغیرہ کے سوانح اور اُن کے علمی، مذہبی، اخلاقی کارناموں اور فقہی اجتہادات کی تفصیل بیان کی گئی ہے، مرتبہ مولانا حافظ مجیب اللہ صاحب ندوی حصہ اول ضخامت صفحے

قیمت :

رجسٹرڈ نمبر اے ۲۰

مارچ سنہ ۱۹۵۹ء

معارف

مجلس دار المصنفین کا ماہوار علمی رسالہ

مرتبہ

شاہ معین الدین احمد ندوی

قیمت آٹھ روپیے سالانہ

دفتر دار المصنفین اعظم گڈھ

(کتبہ اقبال احمد)

مجلسِ ادارت

ہر مقصد کے لیے
آپ روپیہ فراہم کرسکتے ہیں
اپنے لڑکے کی تعلیم کے لیے
زندگی کے کسی اہم کام یا شادی کے لیے
بڑھاپے کی ضرورتوں کے لیے
یا مکان کی تعمیر کے لیے
نئی سرکاری
"اجتماعی میعادی ڈیپازٹ اسکیم" میں ہر ماہ
باقاعدگی سے روپیہ لگا کر دانشمندی کا ثبوت دیجیے
ہر ماہ جمع کرائیے
۵، ۱۰، ۲۰، ۵۰، ۱۰۰ یا ۲۰۰ روپے۔
دس روپے ماہوار جمع کرانے سے آپ کو ملیں گے
۶۵۰ روپے (۵ سال کے خاتمے پر) ۱,۴۵۰ روپے (دس سال کے خاتمے پر)
ڈیپازٹ کی آخری حد
انفرادی حیثیت میں ۱۲,۰۰۰ روپے اور دو بالغوں کے مشترکہ اکاؤنٹ کی صورت میں ۲۴,۰۰۰ روپے۔
رقم مسلسل جمع نہ کرا سکنے کی حالت میں
(الف) پانچ سالہ ڈیپازٹ میں ۵ ماہ اور دس سالہ ڈیپازٹ میں ۱۰ ماہ کے وقفے کی اجازت ہے۔ اکاؤنٹ پورا ہونے کی تاریخ آگے بڑھ جائے گی۔
(ب) میعاد ختم ہونے پر رقم کی ادائیگی اسی مناسبت سے ہوگی۔
آپ کا پوسٹ آفس سیونگز بنک یا
قومی بچت آرگنائزیشن
مزید تفصیل فراہم کرنے میں آپ کی بخوشی مدد کریں گے
DA 58/344

جلد ۸۳ ماہ رمضان المبارک ۱۳۷۸ھ مطابق ماہ مارچ ۱۹۵۹ء نمبر ۳

مضامین

شذرات

افسوس ہے کہ گذشتہ دو مہینوں میں دنیائے علم و ادب کی دو نامور شخصیتیں پروفیسر محمد الیاس برنی اور خلیفہ عبدالحکیم ہم سے جدا ہوگیے، پروفیسر الیاس برنی علی گڑھ کالج کے نامور فرزند تھے، حصول تعلیم کے بعد کالج ہی میں معاشیات کے لکچرار ہوگئے تھے، پھر دارالترجمہ کے رکن کی حیثیت سے حیدرآباد چلے گئے اور کچھ دنوں تک اس کے ناظم بھی رہے، پھر جامعہ عثمانیہ میں معاشیات کے استاد مقرر ہوگئے، اور اسی عہدہ سے سبکدوش ہوئے، تعلیم و تدریس کے ساتھ تالیف و تصنیف کا سلسلہ بھی برابر جاری رہا، جامعہ عثمانیہ کے لیے معاشیات کی کئی کتابیں لکھیں، اس فن کو اردو میں سب سے پہلے ان ہی نے روشناس کیا تھا، ان کی پہلی تصنیف علم المعیشت ایک زمانہ میں بہت مشہور تھی، شعر و ادب کا مذاق بھی رکھتے تھے، معارف ملت، جذبات فطرت اور مناظر قدرت کے نام سے کئی حصوں میں اردو نظموں کا ایک نہایت عمدہ انتخاب مرتب کیا تھا، جو بہت مقبول ہوا،

~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~

مذہبی ذوق ابتدا سے تھا، جو عمر کے ساتھ بڑھتا گیا، اور آخر میں مذہب و تصوف کا بڑا غلبہ ہوگیا تھا، ان کی ساری قلمی کوششیں اسی کے لیے وقف ہوگئی تھیں، انھوں نے مختلف مذہبی موضوعوں پر مفید کتابیں لکھیں، ان کا سفرنامہ حج، صراط الحمید خاص طور پر مقبول ہوا، قادیانی مذہب کے نام سے ایک ضخیم کتاب لکھی تھی جس میں مرزا غلام احمد قادیانی اور دوسرے قادیانی اکابر کی تحریروں سے اس مذہب کی حقیقت ظاہر کی گئی تھی، یہ کتاب اتنی مقبول ہوئی کہ اس کے کئی اڈیشن شائع ہوئے اور ہر اڈیشن پہلے اڈیشن سے بڑھا ہوا تھا، ان کی چھوٹی بڑی تصانیف کی تعداد دو درجن سے زیادہ ہوگی، اللہ تعالیٰ اس شیدائے علم و دین کو اپنی رحمت و مغفرت سے سرفراز فرمائے۔
~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~

خلیفہ عبدالحکیم ایک بالغ نظر فلسفی اور ممتاز صاحب علم و قلم تھے، وہ بھی جامعہ عثمانیہ میں فلسفہ کے پروفیسر تھے، مذہب پر بھی انکی نگاہ تھی، اور شعر و ادب کا بھی ستھرا اور پاکیزہ مذاق رکھتے تھے، اقبال کے فلسفہ اور کلام کے بڑے عارف اور اس کے نہایت اچھے شارح و ترجمان تھے، جامعہ عثمانیہ سے ریٹائر ہونے کے بعد لاہور میں اقبال کی یادگار میں ایک ادارہ اقبال اکیڈمی قائم کیا تھا، اور اقبال کے نام سے ایک بلند پایہ علمی رسالہ انگریزی اور اردو دونوں زبانوں میں نکالتے تھے، ادارۂ ثقافت اسلامیہ کے بھی بانیوں میں اور اس کے رکن رکین تھے، اس کا رسالہ ثقافت بھی ان ہی کی ادارت میں نکلتا تھا، انکا علمی مذاق نہایت بلند تھا، اور انکی پوری زندگی علم و ادب کی خدمت میں گذری، انھوں نے فلسفہ، ادب اور مذہب پر نہایت قابل قدر کتابیں لکھیں، ان کی دو کتابیں فکر غالب اور افکار اقبال خاص طور سے اہم ہیں، مگر ان کے خیالات میں تجدد کا اثر تھا اس لیے مذہبی تعلیمات کی ترجمانی میں ان سے غلطیاں ہوئیں لیکن ان کی نیت نیک اور ان کے دل میں مذہب کا درد تھا اور ان کی کتابیں ایک طبقہ کے لیے مفید بھی ہیں، اس حیثیت سے انھوں نے مذہب کی بھی خدمت کی، اللہ تعالیٰ انکی علمی لغزشوں سے درگذر، ان کی خدمت کو قبول اور انکی مغفرت فرمائے، اب ایسے خاص اہل علم مشکل سے پیدا ہوں گے۔

~~~~~~~~~~~~

بنگال میں کلکتہ ہمیشہ سے اردو زبان و ادب کا ایک مرکز رہا ہے، بلکہ اسکی تعمیر ہی فورٹ ولیم کالج کلکتہ سے ہوئی ہے، اس لیے ہر دور میں یہاں شعر و ادب کا چرچا رہا جو اب بھی قائم ہے۔ اور اردو شعر و ادب سے دلچسپی رکھنے والی ایک جماعت وہاں موجود ہے، انجمن ترقی اردو کی شاخ بھی قائم ہے، اس کے زیر اہتمام ۲۸ فروری، یکم اور ۲ مارچ کو کلکتہ میں بڑے پیمانہ پر ایک اردو کانفرنس ہوئی، اور اس سلسلہ میں ہند و پاک مشاعرہ بھی ہوا، اجتماع کی حیثیت سے یہ کانفرنس بہت کامیاب رہی، ہندوستان کے بہت سے مشہور شعرا اور ادیبوں نے شرکت کی، اور یہ معلوم کرکے مسرت ہوئی کہ بنگال یا کم سے کم کلکتہ میں اردو زبان کے ساتھ کوئی تعصب نہیں ہے، اور یہ سنکر حیرت ہوئی کہ مشاعروں سے مارواڑی تاجر بڑی دلچسپی لیتے ہیں۔
~~~~~~~~~~~~

کانفرنس کا افتتاح مغربی بنگال کے وزیر اعلیٰ ڈاکٹر بی سی رائے نے کیا تھا، اگرچہ وہ صاف اردو نہیں بول سکتے لیکن یہ قابل تعریف ہے کہ جیسی بھی بولتے ہیں اردو ہی میں تقریر کی اور بنگال میں اردو کے جائز حقوق کے تحفظ کا پورا وعدہ کیا، گو عمال حکومت کے زبانی وعدوں کا کوئی اعتبار نہیں، لیکن کلکتہ کے اردو کے کارکنوں سے معلوم ہوا کہ ان کو اردو سے کوئی تعصب نہیں ہے، اور وہ جو وعدہ کرتے ہیں، اس کو پورا بھی کرتے ہیں، کانفرنس کے صدر پنڈت سندر لال کی تقریر حسب معمول بڑی پر درد اور مؤثر تھی، اور اس کی مجلس استقبالیہ کے لائق صدر مولانا سعید احمد صاحب اکبرآبادی کا خطبہ استقبالیہ بھی پر مغز تھا،

~~~~~~~~~~~~~~~~~~~~

ایک ہمارے صوبہ کی حکومت ہے، اردو کے بارہ میں جس کا کوئی وعدہ بھی آجتک شرمندۂ ایفا نہ ہوا اور کسی اردو کانفرنس میں اس کے وزیر اعلیٰ کی شرکت کا تو تصور بھی نہیں کیا جا سکتا، درحقیقت اس میں اردو کے کارکنوں کا بھی کم قصور نہیں ہے، ادھر عرصہ سے اردو کی تحریک کی رفتار بہت سست پڑگئی ہے خصوصاً مرکزی حکومت کی وزارت خارجہ کے اعلان کے بعد ان کی سرگرمی بالکل سرد ہوگئی ہے، اور اب یہ ظاہر ہو رہا ہے کہ یہ اعلان محض بہلانے کے لیے تھا، اور اس کا مقصد ہی خوبصورتی کے ساتھ اس تحریک کو کمزور کرنا تھا، ورنہ اس اعلان کو مہینوں ہو گئے اور اب تک اس کا کوئی عملی نتیجہ ظاہر نہ ہوا، درحقیقت اس مسئلہ میں اتر پردیش اور مرکزی حکومت کے رویہ میں کوئی فرق نہیں معلوم ہوتا، اور اب محض تحریر، تقریر اور تجویزوں سے کام چلنے والا نہیں ہے، اور پہلے سے زیادہ عملی جد و جہد بلکہ اگر ضرورت پڑے تو تیز قدم اٹھانے کی ضرورت ہے، اس کے لیے اردو تحریک کے رہنما جو صورت بھی تجویز کریں، اس کے بغیر اردو کی تحریک آگے نہیں بڑھ سکتی اور اندیشہ ہے کہ رفتہ رفتہ ختم نہ ہو جائے۔

~~~~~~~~~~

مقالات

فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر

فقہ کی اصل حقیقت اور مفہوم میں تدریجی تبدیلی

از مولانا محمد تقی امینی صدر دار العلوم معینیہ درگاہ شریف، اجمیر

(۲)

قانون روما کے ماخذ کی تفصیل اس موقع پر قانون روما کے ماخذ کا تذکرہ دلچسپی کا باعث ہوگا، رفتہ رفتہ اس کے حسب ذیل ماخذ بن گئے تھے۔

(۱) ایک کتاب جس میں بیشتر مذہبی امور کے متعلق قانون درج تھے، اس کا نام جس کیویلے پاپاپریانس (Jus Cvile Papitianun) ہے[1]، ان ہی مذہبی قواعد کو فاس (Fas) کہتے تھے۔

(۲) فقہا و مجتہدین کے فتاوی۔

(۳) یہ فقہا تین جماعتوں میں منقسم کیے گئے ہیں،

(۱) احبار اور فقہائے سلف قانون مندرجہ "دوازدہ الواح" کی تشریح کرتے تھے، ان کی اس تشریح و توضیح سے آگے چل کر بالکل نئے قواعد کا ایک بہت

---

[1] خصوصی قانون روما ص ۵

بڑا مجموعہ ترقی پا گیا تھا"

(۲) فقہائے متقدمین۔ متاخرین سے ممیز کرنے کے لیے انھیں متقدمین کہا جاتا ہے، ان کے درج ذیل کام کی نوعیت سے ان کی حیثیت تقریباً وکلا جیسی معلوم ہوتی ہے، مثلاً (۱) قانونی معاملات سے متعلق سوالات کے جواب دینا (۲) مقدمہ کی ابتدائی منازل میں موکل کے مفادات کی نگہداشت کرنا (۳) عدالت میں مقدمہ کی پیروی کرنا (۴) ایک یہ کام بھی بیان کیا جاتا ہے کہ یہ حضرات قانونی رسالوں کی تالیف کرتے تھے اور بعض خاص صورتوں میں تحریری فتویٰ بھی دیتے تھے، لیکن زیادہ تر وہی کام سپرد تھے جو پہلے بیان ہوئے ہیں۔

(۳) مستند مجتہدین۔ یہ فقہا، مستند اصول قانون کے زمانہ کے ہیں، یہ زمانہ دوسری صدی عیسوی کی ابتدا سے شروع ہوتا ہے، ان کے حسب ذیل کام تھے، (۱) رومی قانون کی ترقی (۲) مجموعہ قوانین میں تطبیق کی صورت پیدا کرنا (۳) قانون کی تشریح جدید کرنا اور حالات کے مناسب نئے قالب میں ڈھالنا،

(۴) اعلیٰ ترین مجلس وضع قوانین۔ اس میں بادشاہ اور اس کی خصوصی مجلس شامل تھی

(۵) مجلس عوام۔ اس میں شرفا، اور عوام دونوں شامل تھے، یہ مجلس دراصل اس تقسیم پر مبنی تھی جو رومی باشندوں کی اضلاع کے لحاظ سے کی گئی تھی،

(۶) تجاویز سینات (Senate) (مجلس اکابرین) قانون کے بارے میں فیصلہ کے غور کے لیے اپنی تجاویز پیش کرکے ان کی رضامندی سے جاری کرتا تھا، یہ مجلس رومی قبائلی اکابرین سے تشکیل پاتی تھی اور اس کا کار منصبی بادشاہ کو نامزد کرنا اور اس کو مشورہ دینا بعد میں شہنشاہ کی محکوم بن گئی تھی،

(۷) فرامین شاہی۔ گذشتہ صورتوں کو بھی حاوی ہے،

(۸) مجسٹریٹ کے اعلانات وجرائد جو وقتاً فوقتاً وقتی یا دوامی (تا مدت خدمت) رنگ میں جاری ہوتے تھے۔

(۹) رسم ورواج۔ یہ سب سے قدیم ماخذ ہے اور ہر دور میں اس کا وجود موجود رہا ہے۔[1]

قانون روما کے ماخذ میں قابل غور امر یہ ہے کہ اس کا ایک حصہ مذہبی ہے، اس طرح مذہبی قوانین کے اجزاء لازمی طور سے اس میں شامل ہیں، جیسا کہ تفصیل پہلے گذر چکی۔

فقہ اسلامی کے ماخذ کی تفصیل یہ ہے:

(۱) قرآن حکیم

فقہ اسلامی کا اصل الاصول ماخذ قرآن حکیم ہے

فقہ اسلامی کا اصل الاصول ماخذ قرآن حکیم ہے، یہ اصول وکلیات کی کتاب ہے اس میں الٰہی پالیسی اور دستور (Constitution) سے بحث ہے، جزوی قوانین کی تفصیل بہت کم ہے۔

قرآن حکیم چوں کہ الٰہی سلسلۂ ہدایت کا آخری ایڈیشن ہے، اس بنا پر اس کی تعلیمات و تفہیمات کا ہر دور اور ہر زمانہ میں یکسانیت کے ساتھ پایا جانا لازمی تھا، یہ بات اسی صورت میں ہو سکتی تھی کہ ہر شعبۂ زندگی کے حدود اربعہ بتا کر اس کے خطوط کھینچ دیے جاتے، سرحد پر سنگ نشان کھڑے کر دیے جاتے اور ان میں رنگ بھرنے کا کام حال اور زمانہ کی ضرورتوں اور تقاضوں پر چھوڑ دیا جاتا اور ہر دور میں بتائی ہوئی پالیسی کے مطابق متعینہ حدود و خطوط پر عمارت کی تعمیر ہوتی رہتی، اس طرح دائرہ کے نقطہ کی طرح قرآنی اصول وکلیات اور اوامر و نواہی اپنی جگہ ثابت و قائم رہتے اور اس کی تعبیر نیز عملی شکل میں متشکل کرنے کی صورتیں ارتقاء پذیر معاشرہ کے ساتھ بدلتی رہتیں، اور اگر ابتداہی میں ساری جزئیات بیان کر دی جاتیں اور عملی شکل کے سارے

---

[1] حوالۂ بالا تا ص ۳۴

خاکے تیار کر دیے جاتے تو ایک تو اس کی دستوری پوزیشن نہ باقی رہتی اور دوسری بڑی بات یہ ہوتی کہ اس کی دوامی اور عالمگیر حیثیت ختم ہو جاتی اور ساری تعلیم مخصوص زمانہ تک محدود ہو کر رہ جاتی اور پھر اس میں جمود و تعطل پیدا ہو کر ارتقا پذیر معاشرہ کو سمونے اور اقتضا و مصالح کو انگیز کرنے کی ساری صلاحیتیں ختم ہو جاتیں،

قرآن حکیم الٰہی پالیسی اور بنیادی اصول کی کتاب ہے، اس میں جزئیات کی بحث بہت کم ہو

مثال کے طور پر قرآن حکیم نے حکومت کی نوعیت اور پالیسی متعین کر دی کہ وہ زمین میں اللہ کی نیابت و امانت ہوگی اور زیادہ سے زیادہ الٰہی صفتوں کو اپنے اندر جذب کر کے عدل و مساوات کے اصول پر خلق کے مادی و روحانی فوائد کا بند و بست کرے گی اور یہ بات بھی بتا دی کہ حکومت کا انتظام چلانے کے لیے شورائی نظام ہوگا، اس کے علاوہ اس سلسلہ میں اور جو باتیں بنیادی حیثیت کی تھیں ان کی وضاحت کر دی، لیکن تفصیل نہیں بتائی کہ شورائی نظام کا انعقاد کس طرح ہو؟ حکومت موجودہ طرز کی جمہوری ہو یا شاہی؟ آمرانہ ہو یا فوجی ڈکٹیٹر شپ؟ رائے عامہ معلوم کرنے کی کیا صورت ہو؟ غرض طریق کار کی جزئیات سے قرآن نے تعرض نہیں کیا، کیونکہ اسکو اصل بحث مقصد اور مقصد تک پہنچنے کے بنیادی اصول سے ہے، اسکے ذرائع اور طریق کار کیا ہوں؟ اس کا فیصلہ حالات و زمانہ پر چھوڑ دیا ہے، ان الجھاؤں میں پڑنے کے لیے نہ قرآن حکیم نازل ہوا ہے اور نہ ہی اس سے اس کی توقع رکھنی چاہیے،

قرآن حکیم کا مقصد اس کے بنیادی اصول پر عمل کر کے جس قسم کے طریقہ کار اور جیسے نظام حکومت سے حاصل ہوگا وہ قرآنی حکومت ہوگی، موجودہ دنیا چاہے اس کا جمہوریت نام رکھے یا آمریت۔ افراد کی رائے شماری سے یہ کام لیا جائے یا کسی اور طریقے سے،

اس بارے میں فقہاء و صلحاے امت نے جزئیات کی تفاصیل بتا کر جو کارہائے نمایاں انجام دیے ہیں وہ سب اپنے اپنے زمانہ کے حالات کی مناسبت سے تھے اور آج بھی ہیں

حق ہے کہ ان جزئیات کی روشنی میں مقصد اور اصول کے پیش نظر اپنے زمانہ کے حالات و تقاضا کے مناسب طریقۂ کار کی جزئیات مرتب اور مدون کریں، اس مرتب شدہ جزئیات کی حیثیت بھی پہلی جزئیات کی طرح قطعی اور دوامی نہ ہوگی بلکہ معاشرہ کی حالت پر موقوف ہوگی اور اسی وقت تک باقی رہے گی جب تک معاشرہ اجازت دے گا۔

در اصل طریقۂ کار کا تعین بڑی حد تک عوامی شعور یا بقول "ہیگل" عوامی روح پر موقوف ہے نہ کہ کسی ملک کی نقالی پر، اس لیے جب کبھی عوامی شعور کی حالت میں تبدیلی ہوگی یا عوامی روح کروٹ بدلے گی، تو لازمی طور سے پرانے طریقۂ کار پر نظر ثانی کرنی پڑے گی۔

فقیہ کے لیے قرآن حکیم سے متعلق اصول فقہ کی تشریحات کا جاننا ضروری ہے

فقہاء نے قرآن حکیم کے اسی حصہ سے بحث کی ہے جس کا تعلق فقہی احکام سے ہے اور یہ حصہ متفرق پانچ سو آیتوں کے قریب ہے، اس سے متعلق حسب ذیل قسم کی باتوں کا جاننا ضروری قرار دیا گیا ہے۔

(۱) ناسخ و منسوخ۔ کون سی آیت ناسخ ہے اور کونسی منسوخ۔

(۲) مجمل و مفسر۔ کون مجمل ہے اور شرح و تفسیر کے لیے کونسی آیت ہے۔

(۳) خاص و عام۔ اپنے مفہوم کے اعتبار سے کونسی آیت خاص ہے اور کون عام ہے،

(۴) محکم و متشابہ۔ کونسی آیتیں عملی زندگی میں اصل اور بنیاد کی حیثیت رکھتی ہیں، اور انسانی عقل واضح طور پر ان کا ادراک کر سکتی ہے، اور کونسی ایسی ہیں جن کا تعلق ایمانیات ہے اور ان کے حقایق ماورائے عقل ہیں، جن کا ادراک اخص الخواص ہی کر سکتے ہیں۔

(۵) اسی طرح اس بات کا علم بھی ضروری ہے کہ عمل میں لانے کی جو باتیں ہیں وہ کس درجہ کی ہیں، فرض، واجب، سنت، مستحب وغیرہ، اور نہ کرنے سے متعلق جو ہیں ان کی کیا نوعیت ہے، حرام، مکروہ وغیرہ،[1]

---

[1] عقد الجید ص ۶

فقہائے ان کے علاوہ اور جو تشریحات کی ہیں اور استدلال و استنباط کے جو طریقے مقرر کیے ہیں، وہ بھی نہایت اہم ہیں، اور ایک مجتہد و فقیہ کے لیے ان سے واقفیت حاصل کرنا بھی بڑی حد تک ضروری ہے،

چند مبادیات کی تفصیل اور نزول قرآن کے مقاصد | اس سلسلہ کی پوری تفصیل اصول فقہ کی کتابوں میں ملے گی، یہاں ہم چند مبادیات کے ذکر پر اکتفا کرتے ہیں جو فقہاء کے پیش نظر تھیں اور فقہ کی تدوین کے لیے ان کی رعایت ضروری ہے،

(۱) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قرآن حکیم کی صورت میں جن تفہیمات و تنقیحات کو پیش کر رہے تھے، وہ تکمیلی مرحلہ میں کتنی ہی نئی کیوں نہ ہوں لیکن جہاں تک ان کی بنیادی تعلیم کا تعلق ہے ان میں کوئی بھی ایسی نہ تھی جن سے لوگ بالکلیہ نا آشنا ہوں، اس بنیاد پر نزول قرآن کے حسب ذیل مقصد نکلتے ہیں،

(۱) ہدایت الٰہی کا جو حصہ باقی رہ گیا تھا، اس کی تکمیل کرنا،

(۲) جس حصہ میں زیادتی یا کمی کر دی گئی تھی اس کو واضح کرنا،

(۳) جسے بھلا دیا گیا تھا اسے یاد دلانا،

(۴) جن بندشوں میں لوگوں نے اپنے کو غلط طریقے سے جکڑ لیا تھا ان سے نجات دلانا،

جیسا کہ قرآن حکیم میں بیان کیے ہوئے مقاصد سے مذکورہ بیان کی تائید ہوتی ہے وہ یہ ہیں:

(۱) یامرھم بالمعروف — وہ لوگوں کو "معروف" کا حکم دیتا ہے،

(۲) ینھٰھم عن المنکر — "منکر" سے روکتا ہے،

(۳) یحل لھم الطیبات — "طیبات" کو لوگوں کے لیے حلال کرتا ہے

(۴) یحرم علیھم الخبائث — "خبائث" کو ان پر حرام کرتا ہے،

، یضع عنھم اصرھم   اس بوجھ سے نجات دلاتا ہے جس کے نیچے وہ دبے ہوئے تھے ،

، والاغلٰل التی کانت علیھم (۷ : ۱۵۷)   ان بیڑیوں کو ہٹاتا ہے جن میں وہ گرفتار تھے .

رکی تشریح | "معروف" سے مراد جانی پہچانی ہوئی چیزیں اور "منکر" سے وہ جن کا انکار کیا گیا ہو،
ہے کہ ہدایت الٰہی کی شمع ہمیشہ مسلسل روشن رہی ہے ، اس لیے تاریخ کے ہر دور میں
، زندگی کے اخلاقی اقدار کا تصور بھی پایا جاتا رہا ہے ، مخرب اخلاق چیزوں سے بھی
لوگ آشنا رہے ہیں ، یہ الگ بات ہے کہ اغراض و ہوس کے غلبہ کی وجہ سے
گیا ہو اور بیرونی چیزوں کی آمیزش سے اصل پر نقل کا غلاف چڑھ گیا ہو ،
کے حالات اس سلسلہ میں زیادہ روشن اور واضح ہیں ، سیدنا ابراہیم علیہ السلام
ن اور سیدنا موسیٰ و عیسیٰ علیہما السلام کے ماننے والوں سے اس کی کیسے توقع ہو سکتی
ق کی اہمیت اور مکارم اخلاق سے بالکل ناواقف رہے ہوں ، اس بنا پر مذکورہ
ے حسب ذیل چیزیں مراد ہوں گی .

وہ مکارم اخلاق جو عرب میں یا دنیا کے کسی بھی خطہ میں موجود تھے .

آسمانی شریعتوں کی بہت سی بچی کھچی باتیں جو الٰہی پالیسی کے مطابق تھیں .

مراسم و رواج اور وہ ملکی قانون جو فطرت سلیمہ اور عقل کے مطابق تھے .

ح "منکر" میں تمام وہ باتیں داخل تھیں جو مذکورہ باتوں کی ضد یا ان کے خلاف

قرآن امام ابوبکر جصاص نے معروف کی تعریف میں نہایت دقیق اور نکتہ کی بات

روف ما حسنہ الشرع   معروف وہ ہے جس کی شرع اور
ل[1]   عقل تحسین کرے ۔

ن ۳ ، ۱۰۱

اس تصریح کی بنا پر ہر دور اور ہر زمانہ کے رسم و رواج اور ملکی قانون وغیرہ میں جو باتیں بھی عقل اور شرع کے خلاف نہ ہوں وہ سب "معروف" میں داخل سمجھی جائیگی قرآن حکیم کی اس تعبیر میں بڑی وسعت اور گنجائش ہے، جس سے ملک کے قانون اور اچھے رسوم کی قدر شناسی اور حوصلہ افزائی کا ثبوت ملتا ہے،

امام ابوبکر رازیؒ نے زندگی کی تمام جہات کے لیے اس کلمہ کو جامع قرار دیا ہے،

کلمۃ جامعۃ لجمیع جہات الامر بالمعروف[1]	یہ کلمہ امر بالمعروف کی تمام جہتوں کو جامع ہے،

اور الٰہی پالیسی کو برقرار رکھتے ہوئے خلق خدا کی ملکی و قومی تمام مصلحتوں اور فلاح و بہبود کے کاموں کو شامل ہے، اس کے عمومیت کی مختصر تعبیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ منقول ہے

التعظیم لامر اللہ والشفقۃ علی خلق اللہ[2]	امر بالمعروف سے مراد اللہ کے امر کی تعظیم اور اللہ کی مخلوق پر شفقت

حکومتی اور قانونی سطح پر اس مختصر حکیمانہ ارشاد کا مفہوم نہایت وسیع باب کھولتا ہے، اور غور و فکر کے لیے اقتضاء و مصالح کی نئی نئی شکلیں سامنے لاتا ہے۔

طیبات اور خبائث کی تشریح "طیبات" اور "خبائث" کا مفہوم بھی چند مخصوص جزئیات میں محصور نہیں ہے، بلکہ اس میں بھی طبیعت سلیمہ کو مدار بنا کر اصول کے تحت مفسرین سے عمومیت ہی منقول ہے، مثلاً

المراد من الطیبات الاشیاء المستطابۃ بحسب الطبع[3]	طیبات سے وہ تمام چیزیں مراد ہیں جو طبیعت سلیمہ کے اعتبار سے طیب اور پاکیزہ سمجھی گئی ہوں،

---

[1] تفسیر کبیر جزو رابع ص ۲۵۶ و ۳۰۲ [2] حوالۂ بالا [3] حوالۂ بالا اور حاشیہ شیخ زادہ علی تفسیر البیضاوی ص

خبائث کے بارے میں ہے:۔

کل ما یستخبثہ الطبع ویستقذرہ النفس کان تناولہ سببا للالم — تمام وہ چیزیں جنکو طبیعت سلیمہ خبیث اور گندی سمجھے اور نفس اسکو پلید جانے ایسی چیزوں کا استعمال [illegible]

مذکورہ تعبیرات میں ایک بنیادی نکتہ کی طرف اشارہ ہے

غور کرنے کی بات یہ ہے کہ یہ تعبیرات ایک ایسے سماج اور معاشرہ میں اختیار کی جا رہی ہیں جو بگاڑ کی انتہا کو پہنچ چکا تھا، اگر ان کے یہاں زندگی کے بنیادی اقدار کا تخیل نہ موجود ہوتا اور وہ طبیعت اور فطرت سلیمہ کے معیار سے نہ آشنا ہوتے تو ان تعبیرات سے اور زیادہ گمراہی و غلط فہمی کا اندیشہ تھا، یہ صحیح ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خود بنفس نفیس تشریح و توضیح کے لیے موجود تھے، پھر بھی ایک خالی الذہن معاشرہ کو مخاطب کرنے کے لیے مذکورہ تعبیرات مناسب نہیں قرار دی جا سکتی ہیں اور ایسی صورت میں صحیح ہو سکتا ہے کہ وہاں کے لوگ ایک مدت تک فطرت و طبیعت کی سلامتی کے معیار سے واقف ہوں اور اس کے خد و خال ابھار دینے اور تھوڑی سی توجہ دلانے سے کما حقہٗ واقف ہو جائیں، پھر وہ خود ہی اس قابل بن جائیں کہ اس کے نوک پلک درست کر لیں،

اصر اور اغلال کی تفسیر

"اصر" اور "اغلال" کے مفہوم میں تمام وہ احکام و اعمال داخل ہیں، جن میں دشواری ہو اور معمول سے زیادہ مشقت برداشت کرنی پڑے[۱]، مولانا ابو الکلام نے اس کے ضمن میں درج ذیل باتیں لکھی ہیں،

"یہ بوجھ کیا تھے؟ یہ پھندے کون سے تھے؟ جن سے قرآن نے رہائی دلائی، قرآن نے دوسرے مقامات پر انھیں واضح کر دیا ہے، مذہبی احکام کی بیجا سختیاں، مذہبی زندگی کی ناقابل عمل پابندیاں، ناقابل فہم عقیدوں کا بوجھ، وہم پرستیوں کا انبار، عالموں اور فقیہوں کی

---

[۱] نور الانوار ص ۱۷۱

تقلید کی بیڑیاں، پیشواؤں کے تعبد کی زنجیریں یہ بوجھل رکاوٹیں تھیں جنھوں نے یہودیوں اور عیسائیوں کے دل و دماغ مقید کر دیے تھے، پیغمبر اسلام کی دعوت نے ان سے نجات دلائی، اس نے سچائی کی ایسی سہل و آسان راہ دکھا دی جس میں عقل کے لیے کوئی بوجھ نہیں، عمل کے لیے کوئی سختی نہیں "حنیفۃ السمحۃ لیلھا کنھارھا"[۱]

نزول قرآن سے متعلق مذکورہ بیان کی حضرت شاہ ولی اللہ کے بیان سے تائید

نزول قرآن سے متعلق مذکورۂ بالا تشریحات کی تائید حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے اس بیان سے ہوتی ہے۔

انہ صلی اللہ علیہ وسلم بعث بالملۃ الحنیفیۃ الاسماعلیۃ (التی شاعت فی العرب) لاقامۃ عوجھا وازالۃ تحریفھا واشاعۃ نورھا وذالک قولہ تعالیٰ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ ولما کان الامر علی ذالک وجب ان تکون تلک الاصول مسلمۃ و سننھا مقررۃ لان النبی اذا بعث الی قوم فیھم بقیۃ سنۃ فلا معنی لتغیرھا وتبدیلھا بل الواجب تقریرھا لانہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسماعیلی ملت حنیفی لیکر بھیجے گئے تھے (جو عرب میں جاری تھی) اس کے ٹیڑھے پن کو سیدھا کرنے کے لیے، اس کے بگاڑ کو دور کرنے کے لیے اس کی روشنی کو پھیلانے کے لیے قرآن حکیم کے اس قول ملۃ ابیکم ابراھیم کا یہی مطلب ہے، جب معاملہ کی نوعیت یہ ہے تو ضروری ہو کہ ملت ابراہیمی کے اصول مسلم رہے ہوں اور اس ملت کے طریقے میں ثابت ہوں کیونکہ پیغمبر جب کسی ایسی قوم میں آتا ہو جن میں پہلی شریعت کے کچھ طور طریقے باقی ہوتے ہیں جن میں تبدیلی کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی بلکہ وہ پیغمبر

[۱] ترجمان القرآن ج ۲ ص ۹

اطوع لنفوسھم واثبت	ان طریقوں کو قائم رکھنا ہی بہ صورت لوگوں کی
عند الاحتجاج علیھم[1]	طبیعتوں کیلیے زیادہ خوشگوار بنتی ہے اور اسی کے
	ذریعہ ان پر حجت قائم ہوتی ہے۔

پھر آگے چل کر فرماتے ہیں کہ

"زمانۂ جاہلیت (رسول اللہؐ کے زمانہ) میں لوگ انبیاء کی بعثت کے جواز کو تسلیم کرتے تھے، جزا و سزا کے قائل تھے، نیکی و بھلائی کے اصول پر اعتقاد رکھتے تھے، ارتفاق ثانی وثالث کے ساتھ معاملہ کرتے تھے، البتہ دو گروہ ان میں پیدا ہو گئے تھے، ایک فساق کا اور دوسرا زنادقہ کا۔ فساق پر حیوانیت اور بربریت کا غلبہ تھا، اور زنادقہ کی ذہنی و فکری زندگی مسخ ہو گئی تھی[2]۔

ایک اور موقع پر حضرت شاہ صاحب نے فرمایا ہے:

وکثیراً ما یستدل ھذا النبی	بسا اوقات آنے والا نبی اپنے مفہوم ومطلب
فی مطالبۃ بما بقی عندھم	کی وضاحت میں پہلی شریعت کی جو چیزیں باقی
من الشریعۃ الاولیٰ[3]	رہ گئی ہیں ان سے استدلال کرتا ہے۔

قرآن حکیم میں مختلف نبیوں کے تذکرہ کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ان کی اقتدا اور پیروی کا حکم دیا گیا ہے۔

فبھداھم اقتدہ ($\frac{۶}{۹۱}$)	ان کی ہدایت کی آپ بھی پیروی کیجئے،

غرض رسول اللہؐ نے اس طرح الٰہی پالیسی اور بنیادی اصول کی روشنی میں پرانی موجود چیزوں اور نئی توضیحات کو سامنے رکھکر حالات و زمانہ کے مناسب ایک نئی شریعت

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ ج اص ۱۲۴ [2] حوالۂ بالا [3] حوالۂ بالا ص ۹۰

کی تکمیل فرمائی تھی،

معاشرتی اور سماجی حالات کے لحاظ سے قرآنی احکام دو حصوں میں منقسم ہیں

(۲) معاشرتی اور سماجی حالات کے لحاظ سے قرآنی تصریحات دو بڑے حصوں میں منقسم ہیں،

(۱) قوم ابھی ابتدائی مرحلہ سے گذر رہی تھی، نہ اس کی ٹھیک تنظیم ہو پائی تھی اور نہ اس کا اخلاقی شعور ابھی بیدار ہوا تھا، ایسی حالت میں صرف چند بنیادی عقاید و اعمال کی ضرورت تھی جو بڑی حد تک ان میں مشترک اور وہ ان سے مانوس ہوں تاکہ فکری و عملی انتشار ختم ہو کر قوم میں ہمدردی و مرکزیت کی روح پیدا ہو، پھر ایک مقصد و مرکز کے ماتحت متحد ہو کر آگے کے مراحل طے کریں، اس کے علاوہ ترغیب و ترہیب سے متعلق چند مسلم واقعات کا تذکرہ بھی ضروری تھا جن سے عبرت و نصیحت حاصل ہو اور وہ اندھی تقلید کے بجائے تنقیدی شعور سے کام لینا سیکھیں اور توہم پرستی سے نکل کر حقیقت کو پہچانیں، اس ابتدائی مرحلہ میں قرآن حکیم کا جو حصہ نازل ہوا وہ توحید و رسالت، جزا و سزا اور مکارم اخلاق وغیرہ کے بیان پر محدود ہے، اس سلسلہ میں جو چیزیں مفید ہو سکتی تھیں، مثلاً گذشتہ قوموں کے سبق آموز حالات و واقعات، مذہبی تعلیم کی روح اور الٰہی پالیسی سے خود ان کے اثر کے نتائج وغیرہ، ان کا بھی اجمالاً تذکرہ ہے،

بہرحال اس مرحلہ میں جو کچھ بھی بیان ہوا وہ ان کے نزدیک مسلم تھا، اس کی اہمیت و افادیت اور اصل حقیقت سے انکار ان کے لیے نہایت مشکل تھا،

قومی و جماعتی زندگی میں یہی مرحلہ سب سے زیادہ نازک اور اہم ہوتا ہے، اسی کی درستگی و استواری پر قوم کی فلاح و کامیابی کا دارومدار ہوتا ہے اور اس میں معمولی کوتاہی کا خمیازہ بھگتنا پڑتا ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کا یہ مکی دور کہلاتا ہے اور قرآن حکیم کا

۱۹/۲۰ حصہ اسی دور کے نوک پلک درست کرنے پر مشتمل ہے، اس حصہ میں زیادہ تر چھوٹی چھوٹی آیتیں ہیں اور خطاب عام طور پر" یا ایھا الناس" سے کیا گیا ہے،

(ب) قوم ایسے مرحلہ پر پہنچ گئی تھی کہ اسکی ذہنی فضا بڑی حد تک ہموار اور اخلاقی شعور بیدار ہو چکا تھا، حق و باطل میں امتیاز قائم ہو کر حق اپنی علحدہ تنظیم کرنے میں کامیاب ہو چکا تھا، اس حالت کے لیے تفصیلی احکام کی ضرورت اور زندگی کے مختلف گوشوں سے متعلق بنیادی ہدایات درکار تھیں، چنانچہ قرآن حکیم کے اس حصہ میں عموماً زیادہ ایسے ہی مسائل ہیں اور خطاب بھی یا ایھا الذین آمنوا سے کیا گیا ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کا یہ مدنی دور کہلاتا ہے اور اس دور کی آیتیں زیادہ تر طویل اور تفصیلی ہدایات پر مشتمل ہیں،

اس طرح قرآن حکیم ۲۳ سال میں بتدریج نازل ہوا ہے، ۱۳ سال کی دور کے ہیں اور ۱۰ سال مدنی دور کے ہیں، تدوین فقہ کے مرحلہ میں دونوں دور کے احکام ونصوص میں درج ذیل باتوں کو پیش نظر رکھنا چاہیے،

دونوں دور کے احکام ونصوص میں چند باتوں کو سامنے رکھنا ضروری ہے

(۱) بنیادی اور عمومی حیثیت سے احکام میں انسانی طبیعت و مزاج کے لحاظ سے کن کن باتوں کی رعایت کی گئی ہے،

(۲) آیتوں کے نزول کا پس منظر اور اس کے محرکات و اسباب کیا ہیں؟

(۳) قوانین کے اجرا میں معاشرتی اور سماجی حالت کی کتنی رعایت کی گئی ہے اور ان حالات کے پیش نظر قوانین کو کتنے مدارج سے گذارا گیا ہے،

(۴) ایک حکم کے بعد دوسرا اس کے متوازی حکم کس بنا پر آیا ہے؟

(۵) احکام میں وہ کون سی حکمت و علت مضمر ہے جس کی بنا پر وہ مادی اور روحانی فوائد کو تقویت پہنچاتے ہیں،

(۶) اصول و کلیات میں کیا روح کارفرما ہے، اور کس قسم کے مزاج کا وہ پتہ دیتے ہیں؟

(۷) جزوی قوانین کس روح کو مظہر ہیں؟ اور ان میں معاشرتی اور رواجی حالت کا کس قدر اثر ہے؟

(۸) کن احکام میں اس کی روح اور قالب دونوں مقصود ہیں، اور کن میں صرف روح مقصود ہے، قالب مقصود نہیں ہے؟

اوامر و نواہی میں قرآن حکیم کا پہلا اصول عدم حرج ہے قرآن حکیم کی روح اور اصول و کلیات میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس ماخذ قانون نے تشکیل قانون کے مرحلہ میں انسانی طبیعت و مزاج کے پیش نظر ذیل کے اصول کی رعایت لازمی قرار دی ہے۔

(۱) عدم حرج (۲) قلت تکلیف (۳) تدریج (۴) اور نسخ

عدم حرج

حرج کے معنی "تنگی" ہیں، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عائشہؓ سے حرج کی تفسیر ضیق کے ساتھ مروی ہے، [۱]

مطلب یہ ہے کہ قوانین ایسے ہوں جن میں آسانی اور سہولت ملحوظ رکھی گئی ہو نہ کہ تنگی اور ایسی دشواری کہ انسان کی برداشت سے باہر ہو۔ اس سلسلہ کی آیتیں پہلے گذر چکیں [۲]، اور "و یضع عنھم اصرھم والاغلال التی کانت علیھم" کا مفہوم ابھی اوپر گذرا ہے،

قلت تکلیف

دوسرا اصول قلت تکلیف ہے یہ عدم حرج کا لازمی نتیجہ ہے، کیونکہ قوانین میں جس قدر تنگیاں اور دشواریاں ہوں گی اسی قدر تکلیف میں زیادتی ہوگی، درج ذیل آیات میں اس اصول کی طرف اشارہ ہے۔

---

[۱] ملاحظہ ہو تفسیر کشاف ص ۲۹۲ و تفسیر کبیر ج ۶ ص ۱۲۸ و حاشیہ تفسیر کبیر ص ۳۸۰ [۲] ملاحظہ ہو "فقہ کا تاریخی پس منظر" معارف بابت فروری ۵۹ء

لَا یُکَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا (۲/۲۸۶)	اللہ کسی پر اس کی طاقت سے زیادہ بار نہیں ڈالتا،
یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا لَا تَسْئَلُوْا عَنْ اَشْیَآءَ اِنْ تُبْدَ لَکُمْ تَسُؤْکُمْ وان تسئلوا عنها حین ینزل القرآن تبد لکم (۵/۱۰۱)	اے ایمان والو (اپنی طرف سے کاوش کرکے) ان چیزوں کے متعلق سوالات نہ کرو کہ اگر تم پر ظاہر کردی جائیں تو تمھیں بری لگیں، اگر قرآن کے نزول کے وقت ان چیزوں کے متعلق سوال کروگے تو تم پر ظاہر کردیجائینگی (لیکن اس کا نتیجہ خود تمھارے لیے اچھا نہ ہوگا)

تدریج

تیسرا اصول تدریج ہے | قرآنی احکام ۲۳ سال کی مدت میں حالات و تقاضا کے لحاظ سے نازل ہوئے ہیں، ابتدا میں مجمل احکام عقائد و عبادات سے متعلق تھے، اور بعد میں مفصل احکام تمدنی معاملات وغیرہ سے متعلق۔ قومی اور جماعتی زندگی کی جتنی جیسی تربیت ہوتی گئی اور اسمیں تحمل اور انگیز کی جتنی صلاحیت بڑھتی گئی، اسی مناسبت سے غذا اور دوا کی تجویز ہوتی گئی ابتدا میں بچہ کو صرف دودھ پر رکھا گیا، یہ دودھ ایک طرف غذا کا کام دیتا رہا اور دوسری طرف زیادہ ثقیل غذا ہضم کرنے کی صلاحیت پیدا کرتا رہا، درمیان میں وقتاً فوقتاً برداشت کے مطابق دوسری مقویات کا بھی استعمال کرایا جاتا رہا تاآنکہ بچہ اس قابل بنگیا کہ وہ غذا کو ہضم کرسکے، پھر غذا کے دینے میں بھی اس کی طبیعت اور مزاج کی پوری رعایت ملحوظ رکھی گئی تھی، یعنی نہ ایک ہی وقت میں ثقیل غذا دی گئی اور نہ انواع و اقسام کی غذاؤں کو ایک ہی وقت میں دینے کی کوشش کی گئی یعنی مجموعی حیثیت سے اوامر و نواہی میں بتدریج ترقی کے مدارج طے کرائے گئے

حتیٰ کہ نماز روزہ وغیرہ اوامر اور شراب جوے وغیرہ نواہی میں جو انداز اختیار کیا گیا ہے، اور قوت ہضم کے عملی معائنہ کے بعد جن مختلف مراحل سے گذارا گیا، عہد نبوت کی تاریخ کا ادنیٰ طالب علم بھی ان سے واقف ہے۔

یہ طریقۂ کار اور یہ تدریجی ارتقاء قانون کی دنیا میں یہ ذہنیت پیدا کرنا چاہتا ہے کہ دنیا کا کوئی قانون اور کوئی نظام اوپر سے نہیں مسلط کیا جا سکتا ہے، بلکہ اندر سے ابھرتا ہے، اور ہر بن مو سے رس رس کر نکلتا ہے، اور وہی قانون کامیاب ہوتا ہے جو انسان کی فطرت اور تربیت یافتہ رجحانات سے موافقت کرتا ہے، تکمیلی شریعت کا یہ پہلو بھی تکمیلی حیثیت رکھتا ہے، جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ان اللہ لم یدع شیئا من الکرامۃ والبر الا اعطا هذہ الامۃ ومن کرامتہ واحسانہ انہ لم یوجب علیهم الشرائع دفعۃ واحدۃ ولکن اوجب علیهم مرۃ بعد مرۃ[1]	فضیلت وکرامت کی کوئی بات ایسی نہیں رہی جسے اللہ تعالیٰ نے اس امت کو عطا نہ فرمایا ہو، یہ بھی اسی کا فضل واحسان ہے کہ شرائع (احکام) کو اس نے ایک ہی دفعہ میں نہیں اتارا بلکہ یکے بعد دیگرے رفتہ رفتہ واجب کیا،

اس سے یہ اصول مستنبط ہوتا ہے کہ قانون کے اجرا میں تدریجی طریقۂ کار اختیار کرنا چاہیے اور زیادہ زور تعلیم و تربیت (ذہنی فضا ہموار کرنے) پر دینا چاہیے، نیز ابتدائی مرحلہ میں قوانین کم ہونے چاہئیں کہ آسانی کے ساتھ ان کا علم حاصل کیا جا سکے اور عمل

---

[1] قرطبی ج ۳ ص ۵۲

یادہ دشواری نہ ہو، پھر جیسی جیسی فضا ہموار ہوتی جائے، زندگی کے مختلف گوشوں میں
رعی قوانین کا نفاذ ہوتا رہے ۔

نسخ

تھا اصول نسخ ہے | نسخ کے دو مطلب ہیں (۱) ایک تو یہ کہ پہلا حکم بالکلیہ ختم کر دیا جائے اور
(۲) دوسرے یہ کہ حالات و تقاضا کے لحاظ سے پہلے حکم میں کسی قسم کی ترمیم کر دیجائے، یعنی
گر وہ عام ہے تو اسے خاص بنا دیا جائے، مطلق ہے تو مقید کر دیا جائے، غرض اس طرح
س کا استعمال محدود بنا دیا جائے، پہلے کا تعلق ماقبل کی شریعت سے ہے، جیسا کہ درج ذیل
آیت میں اس کی طرف اشارہ ہے ۔

مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا (۲/۱۰۱) — (ہمارا مقررہ قانون ہی) کہ ہم اپنے احکام میں سے جو کچھ منسوخ کر دیتے ہیں یا فراموش ہو جانے دیتے ہیں تو اس کی جگہ اس سے بہتر یا اس جیسا حکم نازل کرتے ہیں ۔

محققین مفسرین کی رائے ہے کہ اس آیت میں ماقبل کی شریعت کی منسوخیت کا ذکر
ہے، جیسا کہ ابوبکر جصاصؒ کہتے ہیں،

انما ذکر فیھا من النسخ فانما المراد بہ نسخ شرائع الانبیاء المتقدمین[1] — آیت میں نسخ کا تذکرہ ہے اس سے مراد سابق انبیاء کی شریعتوں کا نسخ ہے ۔

ابو مسلم اصفہانیؒ متوفی ۳۲۲ھ کی یہی رائے ہے، چنانچہ امام فخرالدین رازیؒ نے

---

[1] احکام القرآن

اپنی تفسیر میں قرآن حکیم کی تمام ان آیتوں کو ذیل میں جن کو بعضوں نے منسوخ مانا ہے، ابو مسلم کا قول عدم نسخ کے بارے میں نقل کیا ہے اور ان کی بیان کردہ توجیہ کو ذکر کیا ہے جس سے امام صاحب کا رجحان بھی عدم نسخ کی طرف معلوم ہوتا ہے،

قرآن حکیم میں نسخ کی حیثیت اور دوسرے کا تعلق شریعت محمدیہؐ سے ہے، لیکن اس نسخ کی حیثیت تعبیر و تفسیر کی ہے نہ کہ حقیقی نسخ کی، اسی بنا پر فقہا نے اس کا تذکرہ "بیان" کے ضمن میں کیا ہے۔[۱]

قرآنی احکام میں نسخ کے سلسلہ میں سلف سے جو معنی منقول ہیں وہ یہ ہیں،

ھو رفع الظاھر لتخصیص	کسی تخصیص، تقیید، شرط یا مانع کی وجہ سے
او تقیید او شرط او مانع	ظاہری حمل کو نظر انداز کر دینا عموماً،
فھذا اکثر من السلف یسمیہ نسخاً	پر سلف اسی کا نام نسخ رکھتے ہیں۔

جب قرآنی احکام معاشرتی حالات کی بنا پر ۲۳ سال کی مدت میں بتدریج نازل ہوئے ہیں تو موقع اور محل کو بہانہ بنا کر کسی حکم کے بالکلیہ ختم کر دینے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا ہے، حالات و تقاضا کی مناسبت سے روح اور مقصد کو باقی رکھتے ہوئے توسیع و تخفیف، تعمیم و تخصیص کی صورت ہی مراد ہو سکتی ہے، اگر ہم اس صورت کو بھی برداشت کرنے کے لیے تیار نہ ہوں تو اسلامی فقہ کی لچک اور وہ عملی استعداد ختم ہو جاتی ہے جس نے اس کو ہر دا اور ہر زمانہ کے لیے فیصلہ کن حیثیت دی ہے،

حضرت شاہ ولی اللہؒ نے اس کو اس طرح بیان کیا ہے،

والثانی ان یکون شی مظنۃ	نسخ کی دوسری قسم یہ ہے کہ کسی مصلحت کی
مصلحۃ او مفسدۃ فیحکم علیہ	رعایت سے یا مفسدہ کے اندیشہ سے کوئی

---

[۱] توضیح تلویح ص ۳۳ وغیرہ [۲] اعلام الموقعین

حسب ذلک ثم یاتی زمان | حکم دیا جائے، پھر ایسا زمانہ آجائے کہ
لا یکون فیہ مظنتہا فیتغیر | اس میں یہ مقصود نہ رہ جائے تو وہ
الحکم[1] | حکم بدل جائے گا۔

حقیقی نسخ اس کو اس بنا پر نہیں کہتے ہیں کہ مثلاً ایک دور میں معاشرتی حالات کی بنا پر سی حکم کی عمومیت میں خصوصیت پیدا کرلی گئی، پھر کچھ دنوں بعد قومی زندگی میں سابقہ حالات پھر ابھر آئے تو لازمی طور سے وہ عمومیت پھر واپس آجائے گی۔ حقیقی نسخ اگر ہوتا جیسا کہ ماقبل کی شریعتوں میں ہوا ہے تو دوبارہ واپسی کا سوال ہی نہ پیدا ہوتا، غور سے دیکھا جائے تو یہ طریقۂ کار سماجی زندگی کے لیے نہایت ضروری ہے۔ اور قانون کو معاشرتی حالات کے مطابق ڈھالنے میں اس سے بڑی تقویت حاصل ہوتی ہے۔

اس کی مثال ماہر طبیب کے اس نسخہ کی سمجھنا چاہیے جس میں وہ نبض کی حرکت، مریض کی حرارت، مرض اور مزاج کی کیفیت و نوعیت کی بنا پر جزوی تبدیلی کرتا رہتا ہے۔ اور اگر کبھی سابقہ حالت پھر واپس آجاتی ہے یا کسی اہم مضرت کا دفعیہ مقصود ہوتا ہے تو سابقہ لکھی ہوئی دوائیں پھر استعمال کرنے لگتا ہے۔ بعینہ اس کا بھی رویہ تجویز کی ہوئی غذا کے بارے میں ہوتا ہے۔

نسخ سے مستنبط اصول کی تشریح | قرآن حکیم کے مذکورہ طریق کار سے یہ اصول مستنبط ہوتا ہے کہ قوت نافذہ ارباب علم و نظر کے مشورہ سے وقتی معاشرتی مصالح کے پیش نظر بعض شرعی احکام میں ترمیم کرسکتی ہے، چنانچہ سلف کے زمانہ میں اس پر عمل درآمد بھی ہوتا رہا ہے۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے "تفردات" اس بارے میں کافی شہرت رکھتے ہیں، وہ

---

[1] حجۃ اللہ البالغۃ ج ۱ ص ۱۲۲

در اصل اس نوع کے "تفردات" نہیں ہیں کہ کسی شخص کی ذاتی رائے و قیاس پر مبنی ہونے کی وجہ سے ان کی اہمیت کم ہو جاتی ہے، بلکہ اسی اصول کے ماتحت روح اور مقصد کو باقی رکھتے ہوئے قرآنی احکام کو بدلے ہوئے حالات پر منطبق کرنے کی ایک بہترین شکل تھی جو بعد والوں کے لیے دلیل راہ کی حیثیت رکھتی ہے۔

فقہاء نے قرآن حکیم کے اسی طریق کار سے استحسان، استصلاح تعدیل، تبدل احکام بہ تبدل زمان وغیرہ اصول اخذ کیے ہیں اور انھیں "ماخذ قانون" کے زمرہ میں شمار کیا ہے۔ فقہ کے ذخیرہ میں رد المحتار وغیرہ میں بہت سی صورتیں ایسی پائی جاتی ہیں جن میں وقتی مصالح کی بنا پر "قوت نافذہ" کے اختیارات اتنے وسیع مانے گئے ہیں کہ بعض جائز معاملات بھی وقتی طور پر وہ ممنوع قرار دے سکتی ہے، اور حکم کے نفاذ کو مؤخر کر سکتی ہے، تفصیل کا یہ موقع نہیں ہے، البتہ یہ بات ذہن نشین کر لینی چاہیے کہ فقہا نے تعمیم و تخصیص وغیرہ کے جو قواعد مقرر کیے ہیں انھیں بالکلیہ نظر انداز کرنے کی صورت میں بے لگام عقل و ہوس کے مفاسد سے بچنے کی کوئی شکل نہیں ہے۔

شان نزول سے خاص واقعہ نہیں بلکہ حالت کیفیت مراد ہوتی ہے	قرآنی تصریحات میں موقع و محل کی تعیین اور حالات و تقاضا مناسبت عمومی حیثیت سے مکی و مدنی تقسیم سے معلوم کی جاتی ہے اور

خصوصی حیثیت سے شان نزول سے معلوم ہوتی ہے، لیکن یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ شان نزول کے ضمن میں جو واقعات نقل کیے جاتے ہیں ان سے کوئی خاص واقعہ مراد نہیں ہوتا ہے بلکہ لوگوں کی وہ حالت و کیفیت مقصود ہوتی ہے جو اس واقعہ سے ظاہر ہوتی ہے اور جس پر وہ کلام حاوی ہوتا ہے یعنی معاشرہ کو جو احوال و مسائل در پیش ہوتے ہیں یہ واقعات انکی نمائندگی اور نشاندھی کر کے حالات کو سمجھنے کے لیے مواد کی فراہمی کرتے ہیں۔

یہ نمایندگی اور نشاندہی اسی حد تک معتبر ہے جس حد تک کہ ان کی تائید قرآن حکیم کی ان تصریحات سے ہوتی ہو جن کے بارے میں یہ واقعات منقول ہیں لیکن اگر کہیں ایسا ہو کہ الفاظ و معانی سے جو کچھ مترشح ہوتا ہے یہ واقعات اس کے خلاف کی نشاندہی کریں یا ان کے معتبر مان لینے میں کسی اصول کلیہ پر زد پڑنے کا اندیشہ ہو تو پھر ان واقعات کی کوئی حیثیت نہ ہوگی، بلکہ قرآنی آیات ہی مستقل بالذات ہوں گی، اسی بنا پر محققین مفسرین کی رائے ہے کہ اصل شان نزول وہ ہے جو آیات کے سیاق و سباق اور الفاظ و معانی سے ابھرے اور موقع و محل کی تعیین اور حالات کی مناسبت وہی معتبر ہے جو قرآنی تصریحات سے مترشح ہو، جیسا کہ اس کی تائید علامہ سیوطی کے درج ذیل اشارات سے ہوتی ہے۔

"زرکشیؒ نے "برہان" میں لکھا ہو کہ صحابہ و تابعین رضی اللہ عنہم کی عام عادت تھی کہ وہ کہتے ہیں فلاں آیت فلاں بارے میں نازل ہوئی، اس کا مطلب یہ ہوتا ہو کہ وہ آیت اس حکم پر مشتمل ہے گویا آیت حکم پر ایک قسم کا استدلال ہو، نہ کہ اس واقعہ کا نقل مقصود ہوتا ہو اور نہ یہ واقعہ بعینہ اس آیت کے نزول کا سبب ہوتا ہو...... میں کہتا ہوں کہ اسباب نزول میں یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ آیت اسی زمانہ میں نازل ہوئی ہو جس زمانہ میں واقعہ پیش آیا ہے"[۱]

آیات قرآنی کو شان نزول دریافت کرنے کی ایک مثال سے وضاحت

آیات قرآنی سے اسباب نزول دریافت کرنے کی مثال ماہر طبیب جیسی ہے کہ وہ نسخہ دیکھکر اس مرض کا پتہ لگا لیتا ہے جس کے لیے وہ نسخہ لکھا گیا ہے اور دوائیوں کے خواص و اثرات میں غور کرکے مریض کے مزاج اور کیفیات کا مطالعہ کر لیتا ہے، اور مریض کے زبانی بیان سے مزید تائید کا فائدہ حاصل ہوتا ہو جس کے ذریعہ طبیب اپنی رائے کو تقویت پہنچاتا ہے۔

---

[۱] از تفسیر نظام القرآن ص ۴۴

اس انداز سے مطالعہ کرنے میں سب سے بڑا فائدہ یہ ہوگا کہ اصول و کلیات ابھر کر سامنے آئیں گے جو قرآن حکیم کے مطلوب و مقصود ہیں اور پھر ان کے ذریعہ استدلال و استنباط میں سہولت ہوگی، نیز موقع و محل منطبق کرنے کی راہیں ہموار ہوں گی اور شان نزول سے تشریحی و تائیدی قاعدہ کے علاوہ نہایت اہم فائدہ یہ ہوگا کہ اس کے ذریعہ حکم کی حکمت و علت کی طرف رہنمائی ہوگی جس سے فکر و نظر میں وسعت اور حکم کو حالات و تقاضا کے مطابق عملی شکل دینے کی صلاحیت پیدا ہوگی۔

حکمت و علت کے دریافت کے لیے پورے نظام پر فکری و عملی نظر درکار ہے

قرآنی مباحث میں حکمت و علت کی بحث نہایت نفیس اور عمیق ہے، اسی کی وجہ سے ماضی و حال کا رشتہ ٹوٹنے نہیں پایا ہے، اساطین امت نے اس سلسلہ میں بڑا کام کیا ہے اور قرآنی تعلیمات کو انسانی فطرت سے ہم آہنگ ثابت کر کے اس کی دوامی اور ہمہ گیر پوزیشن کو واضح کیا ہے[1]، یہاں بنیادی حیثیت سے صرف یہ بتانا ہے کہ جب تک قرآن حکیم کے فکری و عملی نظام میں گہری نظر نہ ہو اور انسان کی عملی زندگی میں جڑ نہ پکڑے اس وقت تک حکمت و علت کے دریافت میں صحیح زاویۂ نگاہ نہیں پیدا ہو سکتا ہے۔ اس بارے میں حسب ذیل چیزیں بالخصوص زیادہ اہم ہیں: دین اور دنیا کا تعلق، موت و حیات کا رشتہ، دنیا و آخرت میں جزا و سزا کا قانون، تہذیب نفس کے اصول، حقیقی فلاح و بہبود کی راہیں، انسانی فطرت، انفرادی و اجتماعی زندگی کی حدیں، زندگی کے حالات سے متعلق احکام، سلسلۂ ہدایت اور اس کا تدریج ارتقاء، ملی مصلحت و سیاست اور استنباط قوانین کے طریقے وغیرہ۔ قرآن حکیم کے جزوی احکام کے ذیل میں عرب کے معاشرتی حالات کا جائزہ لینا بھی ضروری ہے،

---

[1] حضرت شاہ ولی اللہ صاحب کی حجۃ اللہ البالغہ بالخصوص زیادہ اہم ہے۔

تاکہ یہ معلوم ہوسکے کہ اس وقت کے معاشرہ کا کہاں تک لحاظ رکھا گیا ہے، نیز یہ کہ کن احکام کے نفاذ کو سردست موخر کیا جا سکتا ہے؟ اور کن کی روح کو باقی رکھتے ہوئے بدلے ہوئے حالات کے مطابق نیا جامہ تیار ہو سکتا ہے؟

قرآن حکیم میں بہت سے احکام ایسے ہیں جن میں ساتھ ہی ساتھ علت بھی بتا دی گئی ہے، اس سے استدلال و استنباط کے جو طریقے فقہاء نے مقرر کیے ہیں، ان سے واقفیت بھی ضروری ہے، ورنہ حدود و قیود کی رعایت کیے بغیر غلط استدلال کا نتیجہ کہیں سے کہیں پہنچ سکتا ہے۔

اسی طرح قرآن حکیم نے اوامر و نواہی کے سلسلہ میں جو انداز بیان اختیار کیا ہے اور مامورات و منہیات کے رعایت حال درجے اور مراتب قائم کیے ہیں، فقہا نے اصولی رنگ دے کر انھیں کافی وسیع بنا دیا ہے،

ان سب سے بحیثیت ماخذ استفادہ کے لیے نہایت باریک بینی و ہمہ جہتی کے بغیر چارہ نہیں ہے۔

(باقی)

دولتِ ماہانیہ سنجان (بمبئی)

(۱۹۸ ؁ تا ۲۲۷ ؁)

از جناب قاضی اطہر مبارکپوری، اڈیٹر البلاغ بمبئی

بمبئی سے متصل شمال جانب ضلع تھانہ واقع ہے، یہ مقام اور اس کے ملحق کئی بستیاں تاریخی اعتبار سے بڑی اہمیت رکھتی ہیں اور ان کی عظمت ہمیشہ سے مسلّم رہی ہے،

(۱) جیمور جو اب بمبئی عظمیٰ کا ایک علاقہ ہے، اور کرلا کے سامنے مشرق کی جانب لوکل ٹرین کا دوسرا اسٹیشن ہے، وہ اب سے ہزاروں سال پہلے بلاد جیمور کا مرکز رہ چکا ہے، اور عرب مسلمانوں اور مسلم تاجروں کا بڑا اہم مقام تھا، یہاں پر مسلم نوآبادی کے لیے راجہ بلہرا کی طرف سے مسلمان حاکم (قاضی) مقرر ہوا کرتا تھا، جو ان کے تمام قضیوں کا فیصلہ کرتا تھا، اور یہ سرکاری عدالت کا فیصلہ مانا جاتا تھا،

(۲) سوپارہ جسے آج کل ناراسپارا کہتے ہیں، ضلع تھانہ کا دوسرا اہم مقام ہے، جو ویسٹرن ریلوے پر شمال کی جانب سورت کے راستہ میں بسئی اور ویرار کے درمیان واقع ہے، اس بستی کی تاریخی اہمیت بہت زیادہ ہے، اور حکومت کی طرف سے محکمۂ آثارِ قدیمہ نے یہاں سے کئی تاریخی چیزیں برآمد کی ہیں، قدیم سوپارہ موجودہ سوپارہ کے چند فرلانگ کے فاصلہ پر کھنڈر اور گھنے باغات کی صورت میں موجود ہے،

(۳) اس کے آگے پال گڑھ اور واپی کے درمیان "سنجان" ہے، یہ بستی بھی ضلع تھانہ

ہی میں ہے، جسے قدیم عرب جغرافیہ نویس، سیاح اور تاجر "سندان" کے نام سے یاد کرتے ہیں، آجکل معمولی سا قصبہ ہے، جہاں ایک معمولی بازار ہے اور غیر مسلموں کے ساتھ کچھ مسلمان بھی یہاں بستے ہیں، ایرانی النسل مجوسی بھی یہاں آباد ہیں، اوران کا بہت بڑا تاریخی نشان ماضی قریب میں بنایا گیا ہے، جو عہد فاروقیؓ میں ان کے ایران سے یہاں آنے اور مرکز بنانے کو ظاہر کرتا ہے،

قدیم زمانہ میں یہاں کی بندرگاہ سے عرب ممالک کو چاول، شہد، ساگوان، بید، کپڑا، بانس، جوتے، آم، کیلے وغیرہ بڑی مقدار میں جایا کرتے تھے۔ آج بھی یہ علاقہ چاول، دھان اور شہد کے لیے مشہور ہے۔ اور یہ چیزیں خاص طور سے زیادہ مقدار میں پیدا ہوتی ہیں، اور باہر جاتی ہیں،

اسی سنجان (سندان) ضلع تھانہ میں (۱۹۵ھ سے ۲۲۷ھ تک) ایک عرب مسلمان "فضل بن ماہان مولی بنی سامہ" نے خود مختار ریاست کی بنیاد ڈالی تھی، اور اس قلیل مدت میں اس کے تین حکمراں فضل بن ماہان بانی ریاست اور اس کے بیٹے محمد بن فضل اور ماہان بن فضل بالترتیب حکمراں ہوئے ہیں، اس ریاست کو ہم "دولتِ ماہانیہ" سے تعبیر کرتے ہیں اور اسے ہندوستان میں مسلم حکمرانی کی خشتِ اول قرار دیا جاسکتا ہے۔

تعجب ہے کہ دولت ماہانیہ سندان کا تذکرہ صرف مشہور مورخ بلاذری نے فتوح البلدان کے باب فتوح السند کے آخر میں بہت مختصر طور پر کیا ہے، اور کسی عربی یا ہندی مورخ نے اس کا کوئی ذکر صریح طور پر نہیں کیا، مگر دوسرے تاریخی شواہد سے اس ریاست کا پتہ چلتا ہے،

اس مقالہ میں "دولت ماہانیہ سندان" پر روشنی ڈالنے کی کوشش کی گئی ہے، جو غالباً عربی اور اردو میں پہلی کوشش ہے۔ اگر کوئی صاحب اس موضوع پر مزید معلومات فراہم

فرمائیں گے تو ہندوستان میں مسلم تاریخ کی خدمت ہوگی اور راقم الحروف شکرگذار ہوگا،

سندان کا محل وقوع | سندان جسے آجکل سنجان کہتے ہیں بمبئی سے شمال جانب چند میل پر ایک قدیم آبادی ضلع تھانہ میں ہے، اور اس کے آس پاس تانہ (تھانہ) صیمور (چیمور)، سوبارہ (سوپارہ) وغیرہ واقع ہیں جس زمانہ سے ہم بحث کر رہے ہیں، اس زمانہ میں ان تمام مقامات پر گجرات کے راجگان جو ولبھی رائے کے خاندان سے تھے، حکومت کرتے تھے، اور ان کے گماشتے اور عمال ان مقامات میں رہا کرتے تھے، یہ حکمراں خاندان عربوں سے بڑی محبت کرتا تھا، اور ان کے بارے میں رعایا اور حکمراں دونوں بڑی خوش عقیدگی کا اظہار کرتے تھے۔

چنانچہ سلیمان تاجر (موجود ۲۳۷ھ) جو ہندوستان اور چین کا سب سے قدیم عرب سیاح ہے اس نے اپنے سفرنامہ میں لکھا ہے۔

فاما بلهرا هذا فانه اشرف	یہ بلہرا (ولبھی رائے) ہندوستان کے راجوں
الهند، وهم له مقرون بالشرف	میں سب سے شریف ہے، اور تمام راجے مہاراجے
وملوكهم يعمرون ربما ملك	اس کی شرافت و عظمت کے معترف ہیں، اس
احدهم خمسين سنة وتزعم	خاندان کے راجوں کی عمریں زیادہ ہوتی
اهل مملكة بلهرا انما يطول	ہیں، بسا اوقات ایک راجا پچاس سال تک
مدة ملوكهم واعمارهم	حکومت کرتا ہے، اس حکومت کے لوگوں کا
فى الملك لمحبتهم العرب	خیال ہے کہ ان کے راجوں کی عمریں اور
وليس فى الملوك اشد حبا	انکی حکومتیں اسلیے طویل ہوتی ہیں کہ وہ
للعرب منه، وكذلك اهل	عربوں سے محبت کرتے ہیں، ہندوستان

مملكة وبلهرا اسم لكل	کے راجوں میں بلہرا سے زیادہ کوئی راجہ عربوں
ملك منهم ككسرى وغيره	سے محبت نہیں رکھتا، اسی طرح اس کی رعایا
وليس باسم لازم. وملك	بھی عربوں سے شدید محبت رکھتی ہے۔ بلہرا
بلهرا ارضه ساحل البحر	ہر راجہ کا لقب ہوتا ہے کسریٰ وغیرہ کی طرح،
وهي بلاد تدعى الكمكم	یہ کسی خاص راجہ کا نام نہیں، راجہ بلہرا کی
متصلة على الارض الى الصين[1]	مملکت میں ساحلی علاقہ بھی ہے جسے کم کم
	(کوکن) کہتے ہیں، یہ علاقہ چین تک پھیلا ہوا ہے"

ابن رستہ (زمانہ ۲۹۰ھ) نے الاعلاق النفیسہ میں لکھا ہے:

وبعده ملك من ملوك	دکھن کے بعد ہندوستان کے راجوں میں بلہرا نامی
الهند يقال له بلهرا ومعنى	راجہ ہے، بلہرا کے معنی مہاراجہ کے ہیں، یہ راجہ
بلهرا انه ملك ملوك الهند	اپنے علاقہ میں رہتا ہے جسے کم کم (کوکن) کہتے ہیں،
وهو في بلاده يقال له الكمكم	یہ ہندی لفظ ہے، اس راجہ کی مملکت میں ساگوان
اسم هندي وبلاده بلاد	ہوتا ہے اور یہاں سے دوسرے ملکوں میں
الساج ومنها يجلب[2]	بھیجا جاتا ہے،

ابن رستہ کے بعد عرب جغرافیہ نویس ابن خرداذبہ (متوفی حدود ۳۰۰ھ) نے اپنی کتاب المسالک والممالک میں لکھا ہے،

واعظم ملوك الهند بلهرا	ہندوستان کے راجوں میں سب سے بڑا راجہ
وتفسيره ملك الملوك	بلہرا ہے، جس کے معنی مہاراجہ کے ہیں، اسکی انگوٹھی

---

[1] رحلۃ سلیمان تاجر طبع لیڈن [2] الاعلاق النفیسہ طبع لیڈن

ونقش خاتمہ من ودّک
لامرٍ ولّی مع انقطاعہ وبنز
الکمکم بلاد الساج[1]

کے نگینہ پر یہ عبارت کھدی ہو، جو آدمی کسی غرض
سے تم سے دوستی کریگا وہ غرض پوری ہونے کے
بعد اپنی راہ لیگا" یہ راجہ ساگون کے علاقہ کم کم
(کوکن) میں بھی مقام کرتا ہے۔

اس کے بعد مشہور مورخ وسیاح مسعودی جو ۳۰۳ھ میں بلہرا کی سلطنت میں آیا تھا، اور کنبائت، چیمور، تانہ، سوپارہ، سندان، بھڑوچ اور دوسرے مقامات میں رہ چکا ہے، مروج الذہب میں لکھتا ہے،

واعظم ملوک الھند فی
وقتنا ھذا البلھرا صاحب مدینۃ
مانکیر... فاما البلھرا فان
بین دیار ملکہ وبین البحر
مسیرۃ ثمانین فرسخا سندیۃ
والفرسخ ثمانیۃ امیال ...ولیس
فی ملوک السند والھند
من یعز المسلمین فی ملکہ
الا البلھرا فالاسلام فی
ملکہ عزیز، مصون، ولھم
مساجد مبنیۃ وجوامع
معمورۃ بالصلوات للمسلمین

ہمارے زمانہ میں ہندوستان کا سب بڑا
راجہ بلہرا، بلبی راے، مانکیر (مانکرور)
والا ہے، اس کی مملکت اور سمندر کے
درمیان اسی فرسنگ سندھی کی
مسافت ہے، ایک فرسنگ آٹھ
میل کا ہوتا ہے، ہندوستان کے راجہ
میں بلہرا کے علاوہ کوئی راجہ اپنے ملک میں
مسلمانوں کو معظم و محترم نہیں سمجھتا، بلہرا
کے ملک میں اسلام کا احترام اور اسکی
حفاظت ہے، یہاں مسلمانوں کی مسجدیں
جامع مسجدیں نمازیوں سے معمور رہتی ہیں
اس خاندان میں ایک ایک راجہ چالیس چالیس"

---

[1] المسالک والممالک ص ۲، طبع لیڈن۔

ويملك الملك منهم الاربعين
سنة، والخمسين سنة نصاعداً
واهل مملكته يزعمون انه
انما طالت اعمار ملوكهم
لسنة العدل واكرام المسلمين
وهو ملك يرزق الجنود من بيت
ماله كفعل المسلمين بجنودهم
..... وتدعى بلاده ايضا
بلاد الكمكر[۵]

اور پچاس پچاس بلکہ اس سے بھی زیادہ
سال تک حکومت کرتا ہے، اہل ملک کا
عام خیال ہے کہ ان کے راجوں کی عمریں
اس لیے لمبی ہوتی ہیں کہ وہ مسلمانوں کے
ساتھ انصاف اور احترام کا معاملہ کرتے
ہیں، یہ راجہ مسلمانوں کی طرح اپنی سرکاری
خزانہ سے فوجیوں کی تنخواہیں ادا کرتا ہے،
اس کے علاقہ جات کو بلاد کمکر (کوکن)
بھی کہتے ہیں،

مسعودی کے ۳۷ سال بعد اصطخری (۳۴۰ھ) نے اپنی کتاب مسالک الممالک
میں لکھا ہے:

ومن كنباية الى صيمور من
بلد بلهرا لبعض ملوك الهند
وهي بلاد كفر الا ان هذه
المدن فيها المسلمون ولا يلي
عليهم من قبل بلهرا الا مسلم
وبها مساجد يجمع فيها الجمعات
ومدينة بلهرا التي يقيم

کھمبائت سے چیمور تک ہندوستان کے ایک
راجہ بلہرا کی مملکت میں ہے، یہ علاقہ کفرستان
ہے مگر اس کی بستیوں میں مسلمان رہتے
ہیں، اور مسلمانوں پر بلہرا کی طرف سے صرف
مسلمان حاکم ہوتا ہے، ان بستیوں میں
مسجدیں ہیں جن میں جمعہ و جماعت کا قیام
ہوتا ہے، راجہ بلہرا کا شہر جس میں وہ مستقل

---

۵ مروج الذہب طبع مصر

فیہامانکیر و لہ مملکۃ عریضۃ[1]	رہتا ہے' مانگیر (منگرور) ہے، اسکی مملکت بہت لمبی چوڑی ہے۔

اصطخری نے بلاد سندھ اور بلاد ہند کو الگ الگ بیان کیا ہے، اور دونوں ملکوں کے شہر اور مشہور مقامات کی تفصیل تحریر کی ہے، اور سندان کو "مدن الہند" میں شمار کیا ہے، چنانچہ "مدن السند" کی تفصیل کے بعد لکھتا ہے،

واما مدن الہند فہی قامہل	اس کے بعد ہندوستان کی یہ بستیاں ہیں،
وکنبایۃ وسوبارۃ وسندان	قامہل، کنبائت، سوپارہ، سندان، جیمور،
وصیمور والملتان وجندراور	ملتان، جندراور بسمد ہندوستان کے
وبسمد ثم ہذہ من مدن	شہروں میں، ان مقامات کا علم ہیں
البلاد التی عرفناہا[2]	ہو سکا ہے،

ان تمام بیانات سے معلوم ہوتا ہے کہ سندان ہندوستان کا ایک اہم مقام تھا، جو شاہان گجرات کی عملداری میں تھا، ولبھی رائے خاندان کا دارالسلطنت مانگیر (بھاؤ نگر) تھا، مگر وہ بلاد وکم کم (کوکن) تک حکمرانی کرتے تھے اور کھنبائت سے جیمور تک کا علاقہ بشمول تھانہ، سوپارہ، سندان وغیرہ ان ہی کے زیر نگیں تھا، اور یہاں کے راجہ اور ہندو عوام عربوں اور مسلمانوں سے بہت مانوس تھے، ان کے وجود کو اپنے لیے باعث برکت تھے، حکومت اور سیاست میں مسلمانوں کی تقلید اور رعایت کرتے تھے، اور ان کا نظام مسلمانوں سے ملتا جلتا تھا، اور ان کی حکومت میں مسلمانوں کے مسلمان حکمران مقرر طور پر رکھے جاتے تھے، اور مسلمانوں کو اپنے دینی معاملات میں ہر طرح آزادی تھی، وہ

---

[1] مسالک الممالک ص ۳۰، طبع لیڈن [2] ایضاً ص ۲۷،

جملہ معاملات میں اسلامی قوانین پر آزادی سے عمل کرتے تھے ۔

سندان کے محل وقوع کی مزید تحقیق و تخصیص کے لیے ہمیں ان ہی عرب جغرافیہ نویسوں، سیاحوں اور مورخوں کی کتابوں کی طرف رجوع کرنا چاہیے جنھوں نے اس کی پوری تفصیل بیان کی ہے، خرداذبہ نے سندان کو بلاد السند میں اور کنبائت، بھیلمان، بھڑوچ، دیبج، پالی وغیرہ کو سندھ کے شہروں میں شمار کیا ہے[۱]، حالانکہ بعد کے جغرافیہ نویس ان مقامات کو بلاد ہند میں شمار کرتے ہیں[۲]، اور قامہل سے لیکر چیمور، سوپارہ اور سندان وغیرہ کو اس میں بتاتے ہیں، اور خود ابن خرداذبہ نے المسالک والممالک ہی میں اس سے پہلے ان مقامات کو بلاد ہند میں شمار کیا ہے، چنانچہ ایک مقام سے دوسرے مقام تک کی مسافت کے بیان میں لکھتا ہے۔

ومن مهران الى اوتكين	مہران (دریائے سندھ) سے اوتکین
وهى اول ارض الهند	تک مہران سے ہندوستان شروع
مسيرة اربعة ايام	ہوتا ہے، چار دن کی مسافت ہے۔

پھر ارض الہند کے شہروں کی مسافت بیان کرتے ہوئے لکھتا ہے :

ومن كولى الى سندان ثمانية	کولی سے سندان تک ۱۸ فرسنگ ہے
عشر فرسخا وبها ساج وقنا	یہاں ساگوان اور بانس پائے جاتے
ومن سندان الى ملى مسيرة	ہیں، اور سندان سے ملی (ملیبار)
خمسة ايام[۳]	تک پانچ دن کی مسافت ہے۔

مسعودی نے بحر فارس کے بعد بحر لاروی (علاقہ کاٹھیاوار و گجرات) کا ذکر کرتے ہوئے

---

[۱] المسالک والممالک ص ۵۵ قدیم جغرافیہ نویس سندھ اور ہند کو دو علیحدہ علیحدہ ملک لکھتے ہیں۔
[۲] المسالک والممالک ص ۶۲

لکھا ہے

وعلیہ بلاد صیمور، وسوبارۃ	اس کے ساحل پر چیمور کا علاقہ سوپارہ،
وتانہ وسندان وکنبایۃ	تھانہ، سندان اور کنبائت واقع ہیں،
ثم بحرھر کند[1]	اس کے بعد بحر ہر کند شروع ہوتا ہے۔

مسعودی نے کنبائت کے جوتوں کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے،

وفیہا تعمل وفیما یلیہا مثل	یہ جوتے کنبائت اور اس سے متصل شہر و
مدینۃ سندان وسوبارہ[2]	مثلاً سندان اور سوپارہ میں تیار کیے جاتے ہیں۔

اصطخری نے بلاد ہند کی مسافت کے ذکر میں لکھا ہے۔

من کنبایۃ الی سوبارہ	کنبائت سے سوپارہ تک تقریباً ۴ مرحلہ
نحو ۴ مراحل وسوبارہ	سوپارہ سمندر سے نصف فرسخ پر
من البحر علی نصف فرسخ	واقع ہے، اور سوپارہ اور سندان کے
وبین سوبارہ وسندان	درمیان ۵ مرحلہ کی مسافت ہے، سندان
نحوہ مراحل وھی ایضاً علی	بھی سمندر سے نصف فرسخ پر
نصف فرسخ من البحر وبین	واقع ہے، اور چیمور اور سندان کے
صیمور وبین سندان	درمیان ۵ مرحلہ کی مسافت
نحو ۵ مراحل[3]	ہے،

مقدسی بشاری جو ہندوستان کے ساحلی مقامات میں آچکا ہے، اور جس اپنی کتاب احسن التقاسیم فی معرفۃ الاقالیم ۳۷۵ھ میں مرتب کی ہے، اس نے،

---

[1] مروج الذہب [2] ایضاً [3] مسالک الممالک، ۱۷۹

کا شمار صوبہ ویہند میں کیا ہے اور اسے مدن الہند میں مانا ہے۔

مدن الهند قامهل كنباية	ہندوستان کے شہروں میں قامہل، کنبایت
سوبارة سندان صيمور،	سوبارہ، سندان، جیمور، ملتان،
الملتان جندراوي بسمد[1]	جندراور، بسمد ہیں،

آگے چلکر شہروں کی مسافت بیان کرتے ہوئے مقدسی نے لکھا ہے۔

ومن المنصورة الى قامهل	منصورہ (سندھ) سے قامہل (ہندستانی سرحد)
۴ مراحل، ثم الى كنبايت ۴ مراحل	تک ۴ مرحلہ، پھر کنبایت تک ۴ مرحلہ، پھر
ثم الى سوبارة مثلها وهي على	سوبارہ تک ۴ مرحلہ، یہ سمندر سے ایک فرسخ
فرسخ من البحر، ومن سندان	کی دوری پر واقع ہے، اور سندان سے
الى صيمور، ۵ مراحل[2]	جیمور تک ۵ مرحلہ کی مسافت ہے،

قلقشندی نے صبح الاعشیٰ میں سندان کا ذکر یوں کیا ہے۔

وهي مدينة على ثلاثة ايام	سندان ایک شہر ہے جو تھانہ سے تین دن کی
من تانه موقعها فى الاقليم	مسافت پر ہے، اس کا محل وقوع اقلیم اول
الاول، قال فى القانون	ہے، طول البلد ۱۰۴ درجہ اور بیس دقیقہ
حيث الطول مائة واربع	ہے، اور عرض البلد ۱۹ درجہ اور بیس
درج، وعشرون دقيقة	دقیقہ ہے۔
والعرض تسع عشرة درجة	
وعشرون دقيقة[3]	

---

[1] احسن التقاسیم ص ۴۷۷ [2] ایضاً ص ۴۸۶ [3] صبح الاعشیٰ ج ۵ ص ۷۲

ابوالفداء نے تقویم البلدان میں سوپارہ کے بیان میں لکھا ہے،

وبینہا وبین مدینۃ سندان	سوپارہ اور سندان کے درمیان ۵ مرحلہ
خمس مراحل	کی مسافت ہے،

اور خود سندان کے بیان میں لکھا ہے،

سندان من سواحل الھند	سندان ہندوستان کے ساحل پر تھانہ
من بلاد تانہ وقال بعض المسافرین	کے شہروں میں ایک شہر ہے، بعض مسافروں
ان ھناک سندا ابور لاسندان	کا کہنا ہے کہ یہاں پر جو شہر ہے اس کا نام
قال بعض المسافرین وسندابور	سندان نہیں سنداپور ہے، اور یہ سنداپور
عن تانہ علی نحو ثلاثۃ ایام	تھانہ سے تین دن کی دوری پر واقع ہے،
وھی علی جون من البحر الاخضر	اور بحر اخضر کی ایک کھاڑی پر آباد ہے،
قال وسندابور آخر الجزرات	سنداپور (سندان اتر کی طرف) گجرات کی
واول الملیبار، قال فی القانون	آخری سرحد ہے، اور یہیں سے مالابار شروع
وھی علی الساحل قال فی العزیزی	ہوتا ہے، یہ ساحلی شہر ہے، اور اس کے
ومدینۃ سندان بینہا وبین	اور منصورہ کے درمیان ۵ا فرسخ
المنصورۃ خمسۃ عشر فرسخا[1]	کی مسافت ہے۔

ان تمام تصریحات سے ثابت ہوتا ہے کہ سندان کا شہر جیمور، سوپارہ اور تھانہ کے پاس ہی ساحل پر واقع ہے،

ایک شبہہ کا ازالہ | اس میں کوئی شک نہیں کہ اس کا تعلق سندھ سے نہیں، بلکہ ہندوستان

[1] تقویم البلدان طبع یورپ

سے ہے، اور نالہ سوپارہ، جیمور، تھانہ اور بسی کی طرح سندان (سنجان) بھی قدیم تاریخی مقام رہا ہے جہاں اس ملک میں سب سے پہلے مسلم ریاست وجود میں آئی مگر برادرانہ خانہ جنگی کی نذر ہوگئی، مگر یہاں ایک شبہہ کا ازالہ ضروری ہے، مشہور جغرافیہ نویس یاقوت حموی بغدادی نے معجم البلدان میں سندان کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے

انما سندان مدینة فی	سندان سندھ کے پاس ایک شہر ہے، اس
ملاصقة السند، بینها وبین	اور دیبل ومنصورہ کے درمیان ۱۰ مرحلہ کا
الدیبل والمنصورة عشر	فاصلہ ہے، اور سندان اور سمندر کے
مراحل .... وبینها وبین البحر	درمیان نصف فرسخ کی مسافت ہے
نحو نصف فرسخ وبینها وبین	اور اس کے اور جیمور کے مابین تقریباً
صیمور نحو خمس عشرة مرحلة[۵]	۱۵ مرحلہ کی مسافت ہے،

یاقوت حموی نے جیمور اور سندان کی درمیانی مسافت ۱۵ مرحلہ بتائی جبکہ دوسرے مورخ اور جغرافیہ نویس صرف پانچ مرحلہ بتاتے ہیں، دوسرے یہ کہ اس نے نصر کے حوالہ سے "قصبة بلاد الهند" (بلاد ہند کا دارالحکومت) بتانے کے بعد اسے تسلیم کرلے سے انکار کیا ہے اور سندان کو وہ حیثیت نہیں دی ہے جو دارالسلطنت کی ہونی چاہیے، وہ لکھتا ہے کہ معلوم نہیں نصر نے اسے بلاد ہند کا دارالسلطنت کہکر کیا مراد لی ہے۔ کیونکہ قصبہ عرف عام میں صوبہ یا علاقہ کا سب سے بڑا مقام ہوتا ہے، اور ہندوستان میں سندان نامی کوئی ایسا شہر معلوم نہیں ہے، جو قصبہ کے مانند ہو، اور جس کو سندان کہتے ہیں وہ

لم توصف صفة ما لیستحق	اس کی حیثیت وہ نہیں بیان کی گئی ہے۔

---

[۵] معجم البلدان ج ۵ ص ۱۵۱

ان تکون قصبۃ الھند، جس سے اس کا ہندوستان کا دارالسلطنت ہونا معلوم ہو)

سندان کے "قصبۃ بلاد الہند" کہنے پر یاقوت حموی جیسے ماہر جغرافیہ کا حیرت کرنا بجائے خود حیرت واستعجاب کی بات ہے، اس کی وجہ یا تو یہ ہوسکتی ہے کہ یاقوت کے نزدیک "دولت ماہانیہ" کی کوئی حیثیت نہ رہی ہو، اور وہ اسے ہنگامی غلبہ سمجھتا ہو، یا پھر اسے سندان میں اس ریاست کے قیام کی خبر نہ ہو جو بعید معلوم ہوتا ہے، کیونکہ بلاذری کی کتاب فتوح البلدان سے اس نے معجم البلدان میں جگہ جگہ مدد لی ہے، اور اس کی عبارتیں نقل کی ہیں، اور اسی کتاب میں باب فتوح السند کے آخر میں دولت ماہانیہ کے قیام اور عروج و زوال کے حالات درج کئے ہیں۔

سندان کی مرکزیت | اس لیے یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ سندان کی اہمیت و مرکزیت کو بھی عرب سیاحوں اور جغرافیہ نویسوں کی زبانی بیان کر دی جائے تاکہ معلوم ہو جائے کہ یہ مقام بھی تھانہ، سوپارہ اور چیمور کی طرح اپنے زمانہ میں صنعت و حرفت اور تجارت کا مرکز تھا، اور یہاں سے عرب ممالک کی تجارت قائم تھی، اور عرب و ہند کے لوگ ایک دوسرے کے حالات سے اچھی طرح باخبر تھے۔

ابوزید سیرافی (موجود ۲۶۴ھ) نے اپنے سفرنامہ میں مملکت بلہرا کے کچھ حالات جس میں سندان بھی شامل ہے، لکھ کر کہتا ہے،

ولقد اخبرنا ھذا من لا نتھمہ	ہمیں ان واقعات کو ایسے شخص نے سنایا ہے
وھو الیوم متعارف بین الناس	جسے ہم جھوٹا نہیں کہہ سکتے، یہ شخص آج کل لوگوں میں متعارف ہے (غالباً مسعودی جیسا صاحب مروج الذہب)
اذ کانت ھذہ البلاد من	نیز ہندستان کے یہ شہر عرب کے شہروں کے قریب ہیں،
الھند تقرب من بلاد العرب[1]	

[1] رحلۃ ابی زید سیرافی

جس طرح اس زمانہ میں مسلمان تاجر عرب ممالک سے یہاں آتے تھے، اسی طرح یہاں کے ہندو تاجر سیراف وغیرہ آتے جاتے تھے، ابوزید سیرافی نے ہندوؤں کے الگ الگ کھانے کے متعلق لکھا ہے۔

فاذا ورد واسیراف ندعاھم	جب ہندو تاجر سیراف آتے ہیں، اور کوئی بڑا
وجه من وجوه التجار وکانوا	مسلمان تاجر ان کی دعوت کرتا ہے تو ان
مائة انفس اودونها وفوقها	سینکڑوں ہندوؤں کے لیے اسے ہر ہر
احتاج ان یضع بین یدی	آدمی کے سامنے طشت رکھنا پڑتا ہے
کل رجل منهم طبقا فیه مایاکله	جس میں ہر ایک کے کھانے کی چیزیں الگ
لایشارکه فیه سواه[1]	الگ موجود ہوتی ہیں۔

سنجان کی تجارتی اور صنعتی اہمیت یہ تو مملکت بلہرا کے عام حالات اور عربوں اور ہندوؤں کے تعلقات کے متعلق بیانات تھے، پھر سنجان کے بارے میں ان ہی جغرافیہ نویسوں اور سیاحوں نے تصریح کی ہے کہ وہ بہت بڑا تجارتی مرکز تھا، اور یہاں سے دور دور تجارتی قافلے بری اور بحری راستوں سے آتے جاتے تھے، اور اس کی بندرگاہ تجارتی سامانوں سے پٹی رہتی تھی، ابوالفداء کا بیان ہے:

ومدینة سندان مجمع الطرق	سندان شہر مختلف سمت کے راستوں کا
قال وسندان بلاد القسط	مرکز ہے، اور یہ قسط، بانس اور بید
والقنا والخیزران، وهی اجل	کا دیس ہے، اور سمندر پر ان اطراف کی
فرضة علی البحر[2]	سب سے بڑی بندرگاہ ہے،

سندان صرف تجارتی مرکز نہیں بلکہ صنعتی مقام بھی تھا اور یہاں بہت عمدہ جوتے تیار

---

[1] رحلہ ابی زید سیرافی [2] تقویم البلدان ذکر سندان

ہوتے تھے، جو کنبائت اور منصورہ سے "النعال الکنبائیۃ" (کھمبائت کے جوتے) کے نام سے عرب ممالک جاتے تھے، اسی طرح یہاں ہر قسم کے عمدہ عمدہ کپڑے تیار ہوتے تھے، اور زیادہ مقدار میں باہر جاتے تھے، اور دنیا کے مشہور اور بہترین کپڑوں کا مقابلہ کرتے تھے،

مسعودی کنبائت کے ذکر میں لکھتا ہے،

وھی المدینۃ التی تضاف الیھا	کنبائت وہی مقام ہے جس کی جانب کنبائتی
النعال الکنبائتیۃ السندیۃ،	جوتوں کی نسبت ہے، یہ جوتے عرب ممالک
وفیھا تعمل وفیما یلیھا مثل	میں آتے ہیں اور خود کھمبائت اور اس کے
مدینۃ سندان وسوبارہ[1]	قریب سندان اور سوبارہ میں بنائے جاتے ہیں،

مقدسی بشاری نے احسن التقاسیم میں لکھا ہے،

ویحمل .... ومن سندان الارز	سندان سے بھاری مقدار میں چاول اور
الکثیر وثیاب، ویعمل بسائر	کپڑے باہر بھیجے جاتے ہیں، فرش کی قسم کے
الاقلیم من البسط وما یجری	کپڑے پورے علاقے میں بنائے جاتے ہیں،
مجراھا ما یعمل بقھستان	جیسے خراسان کے علاقہ قہستان میں بنتے ہیں،
خراسان ویحمل منہ نارجیل	اور سندان سے بڑی تعداد میں نارجیل
کثیر، وثیاب حسنۃ ومن	اور بہترین کپڑے باہر بھیجے جاتے ہیں اور
المنصورۃ النعال الکنبایتیۃ	اور منصورہ سے کنبایتی نفیس جوتے
النفیسۃ[2]	باہر جاتے ہیں،

سندان میں چاول، شہد، ناریل، کیلے، آم، مرچ، ساگوان، بید اور بانس، بکثرت

[1] مروج الذہب [2] احسن التقاسیم ص ۴۸۱

ہوتا تھا اور عرب ممالک میں بڑی مقداریں بھیجا جاتا تھا، اس کی سب سے پہلی مثال ہمیں خود سندان کے خود مختار حکمرانوں کے حالات میں ملتی ہے، جیسا کہ بلاذری نے لکھا ہے، اس کے بانی فضل بن ماہان نے خلیفہ مامون کے پاس یہاں سے ہاتھی بھیجا،

وبعث الی المامون رحمہ اللہ	مامون کے پاس ہاتھی کا تحفہ بھیجا اور
بفیل وکاتبه	خط وکتابت کی،

اور اس حکومت کے تیسرے اور آخری حکمراں ماہان بن فضل بن ماہان نے خلیفہ متوکل کے پاس ساگوان کی ایسی لکڑی بھیجی جس کی نظیر نہیں ملتی تھی،

واهدی الیه ساجا لم	اس نے ساگون کی ایسی لکڑی روانہ کی
یرمثله عظا وطولاً	کہ اس جیسی لکڑی لمبائی چوڑائی میں
(فتوح البلدان ص ۴۳۳ و ۴۳۴)	دیکھی نہیں گئی.

ابن خرداذبہ کا بیان ہے

وبھا ساج وقنا	یہاں پر ساگوان اور بانس پایا جاتا ہے،

دوسری جگہ بحری راستہ سے برآمدی اشیاء کے ضمن میں لکھا ہے،

ومن ملی وسندان الفلفل	ملی (ملیبار) اور سندان سے مرچ کی سپلائی ہوتی ہے،

ابن الفقیہ ہمدانی (۲۹۰ھ) نے کتاب البلدان میں لکھا ہے،

والفلفل من ملی وسندان ۵	مرچ ملی (ملیبار) اور سندان سے باہر جاتی ہے،

سندان کی زرخیزی اور ارزانی | سندان اور اس کے اطراف کے علاقے نہایت زرخیز اور سرسبز و شاداب تھے، وہاں کی کھیتی خوب ہوتی تھی اور ہر طرف ارزانی تھی، یہاں کی پیداوار مقامی ضرورت سے

ے المسالک والممالک ص ۶۲ اور ص ۷۰، ۷۱

فانیل کثیر مقدار میں غیر ممالک کو روانہ کی جاتی تھی، چنانچہ اصطخری نے قامہل سندان جیمور اور کنبایت کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے،

وھی مدن خصبته واسعة	یہ بستیاں زرخیز و شاداب اور وسیع ہیں،
وبھا النارجیل والموز والنیج	یہاں نارجیل، کیلہ اور آم پیدا ہوتا ہے
والغالب علی زروعھم الارز	اور چاول کی کاشت زیادہ ہوتی ہے، یہاں
وبھا عسل کثیر ولیس بھا نخیل[1]	شہد بھی کافی مقدار میں ہوتا ہے، البتہ کھجور نہیں۔

اصطخری ہی کا بیان ہے

من قامہل الی کنبایة مفاوز	قامہل سے کنبایت تک چٹیل میدان
ثم یکون حینئذ من کنبایة	ہیں، پھر کنبایت سے جیمور تک ہندوستان
الی جیمور قری متصلة و	کی مسلسل بستیاں اور آبادیاں ہیں،
وعمارة للھند	

مقدسی بشاری نے احسن التقاسیم میں لکھا ہے،

وفرضة سندان وجیمور	سندان کی بندرگاہ اور جیمور اور کنبایت
وکنبایة مدن خصبات	سرسبز و شاداب بستیاں ہیں، یہاں
رخیصة الاسعار ومدن	اشیا ارزاں ہیں اور یہ بستیاں چاول اور
الارز والعسل[2]	شہد کی کان ہیں،

سندان کی بحری تجارت سندان کی اس ارزانی، سرسبزی، تجارت، صنعت و حرفت اور ہر طرح کی تجارتی مرکزیت نے اسے عربوں کی بہت بڑی منڈی بنا دیا تھا، اور سیراف، عمان، بحرین وغیرہ

---

[1] مسالک الممالک ص ۱۰۷، [2] احسن التقاسیم ص ۴۸۲

بڑے بڑے تجارتی جہاز براہ راست سندان آتے جاتے تھے، بزرگ بن شہریار ناخدا ابرام ہرمزی نے عجائب الہند میں کئی ایسے تاجروں کے حالات لکھے ہیں جو سندان سے تجارت کرتے تھے، اور یہاں آتے جاتے تھے، ایک تاجر کا یہ واقعہ خود اسی کی زبانی تفصیل سے نقل کیا ہے کہ میں ۳۰۶ھ میں سیراف سے چیمور کے لیے جہاز سے چلا، ہمارے جہاز کے ساتھ ہی عبداللہ بن جنید اور سبا کے جہاز بھی روانہ ہوئے۱

وكانت هذه الثلاثة مراكب	یہ تینوں جہاز بہت بڑے تھے اور بڑی
فى نهاية الكبر ومن المراكب	جہازوں میں مانے ہوئے تھے، ان کے
الموصوفة فى البحر ونواخذتها	ناخدا مشہور اور نامی گرامی تھے، بحری
مشهورون، لهم قدر و	مسافروں میں ان کی بڑی آؤ بھگت تھی،
منزلة فى البحر وفى المراكب	ان جہازوں میں بارہ سو آدمی تاجروں
الف ومأتان رجل من التجار	ناخداؤں اور ملازموں وغیرہ اور مختلف
والنواخذة والبانانية	طبقوں کے تھے، ان میں اس قدر مال
والتجار وغيرهم من صنوف	اور سامان تھا جس کی مقدار معلوم نہیں،
الناس وفيها من الاموال و	ہم ان جہازوں کو لیکر چلے اور گیارہ
الامتعة مالا يعرف مقداره	دن کے بعد ہم نے پہاڑوں کے آثار
كثرة. فلما سرنا احد عشر	اور سرزمین سندان، تھانہ
يوماً رأينا آثار الجبال ولواح	اور چیمور کی جھلکیاں دیکھیں.
ارض سندان وتانه وصيموره	

اس کے بعد یہ تینوں تجارتی جہاز سخت طوفان میں گھر گئے، اس کے تمام مسافر اور کل

۱ عجائب الہند ص ۱۶۵

سامان تجارت سمندر کی نذر ہو گئے، صرف تین آدمی بچ سکے،

اسی طرح بزرگ بن شہریار نے جیمور کے ہنرمن (قاضی) عباس بن ماہان کی زبانی ایک تاجر کا واقعہ نقل کیا ہے جس کے ابتدائی الفاظ یہ ہیں۔

ان بعض التجار اخبرہ عن نفسہ	ایک تاجر نے خود مجھ سے بیان کیا ہے کہ اس نے
انہ جھز مرکبا من سندان	سندان یا جیمور کی بندرگاہ سے ایک
او صیمور الی عمان الشک منی [1]	تجارتی جہاز روانہ کیا،

اس واقعہ کا خلاصہ یہ ہے کہ اس تاجر نے اپنے وکیل کی معرفت اس جہاز میں ساج کی ایک لمبی چوڑی لکڑی روانہ کی اور اس پر اپنا نام اور مارکہ لکھ دیا اور کہا کہ اسے فروخت کر کے عمان سے میرے لیے فلاں فلاں سامان خرید لینا، اس واقعہ کے دو ماہ بعد ایک آدمی نے اس تاجر کو خبر دی کہ سندان کی کھاڑی میں ایک لمبی چوڑی لکڑی بہ کر آئی ہے جس پر تمھارا نام درج ہے۔ وہ تاجر دوڑا ہوا گیا اور دیکھا تو وہی لکڑی تھی، جو فروخت ہونے کے بعد طوفان کی وجہ سے ساحل عمان سے بہہ کر پھر سندان کے کنارے پر آ لگی تھی،

بزرگ بن شہریار نے حسن بن عمرو نامی ایک عرب کی زبانی ہندوؤں کے چھوت چھات کا چشم دید واقعہ لکھا ہے، جسے اس تاجر نے قیام سندان کے زمانہ میں دیکھا تھا، [2]

سندان سے متعلق عرب سیاحوں اور تاجروں کی زبانی اس قسم کے بہت سے واقعات ملتے ہیں، جن سے پتہ چلتا ہے کہ یہ جگہ اپنے عروج کے زمانہ میں کس قدر اہم تھی، اور اسے کتنی مرکزیت حاصل تھی،

سندان وغیرہ میں مسلم ثقافت کی کیفیت | سندان صرف تجارتی اور معاشی منڈی نہ تھی بلکہ یہاں علمی اور دینی چرچا بھی تھا، اور دوسرے ساحلی مقامات کی طرح سندان بھی مسلمانوں کی اجتماعی اور ثقافتی

---

[1] عجائب الہند ص ۱۴۴، [2] ایضاً ص ۱۱۸

زندگی کا مرکز تھا، اور بلہرا کے راجے اور ان کی رعایا مسلمانوں کا بڑا لحاظ کرتے تھے اور ان کو ہر طرح کی آزادی دے رکھی تھی، عربوں اور مسلمانوں سے ان کی محبت کا حال پہلے معلوم ہوچکا ہے، اب بعض ایسے شواہد پیش کیے جاتے ہیں، جن سے معلوم ہوگا کہ سندان اور اس کے آس پاس چیمور، سوپارہ، کنبایت، تھانہ وغیرہ میں مسلمانوں کا دینی اور مذہبی حال کیا تھا،

اس سلسلہ میں سب سے پہلے خود سندان ہی کا واقعہ ہے کہ وہاں دولت ماہانیہ کے بانی نے ایک جامع مسجد بنوائی تھی جس میں وہ خلیفہ مامون کے نام کا خطبہ پڑھتا اور اس کے لیے دعا کرتا تھا، اس کے بعد اس کے دونوں بیٹوں نے اپنے اپنے دور حکومت میں اس کو جاری رکھا اور جب سندان سے اس حکومت کا خاتمہ ہوگیا تو مقامی ہندوؤں اور حکمرانوں نے اس مسجد کو برقرار رکھا، مسلمانوں کو اس کی اجازت دی، وہ اس میں نماز پڑھا کریں اور اپنے خلیفہ کیلئے دعا کیا کریں، بلاذری کا بیان ہے

ودعا له فی مسجد جامع اتخذ	فضل بن ماہان نے مامون کے لیے اس جامع مسجد
بها... ثم ان الهند بعد غلبوا	میں دعا کرائی جسے اس نے وہاں پر تعمیر کیا تھا
علی سندان فترکوا مسجدها	بعد میں سندان پر جب ہندوؤں کا غلبہ ہوگیا
للمسلمین یجمعون فیه ویدعون	تو انھوں نے اس مسجد کو مسلمانوں کو دیدیا کہ
للخلیفة (ص ۴۳۲)	اس میں نماز پڑھیں اور اپنے خلیفہ کے لیے دعا کریں

مسعودی نے بلاد چیمور یعنی چیمور کے اطراف و جوانب کے مقامات کا چشم دید حال تفصیل سے لکھا ہے جس سے یہاں کے مسلمانوں کے عام حالات پر اچھی خاصی روشنی پڑتی ہے، اس کا بیان ہے:

ولقد حضرت بلاد صیمور	چیمور ہندوستان میں علاقہ لار میں واقع ہے
من بلاد الهند من ارض اللار من	جو بلہرا کی مملکت کا ایک ٹکڑا ہے، میں بلاد چیمور میں
مملکة البلهرا وذلك فی سنة	۳۰۴ھ میں پہنچا، اس وقت چیمور کا عامل جانچ

اربع وثلث مائة والملك يومئذ
على الجيمور المعروف بجاج
(بجانح) وبها من المسلمين
نحو من عشرة آلاف قاطنين
بياسرة، وسيرافيين وعمانيين
وبصريين، وبغداديين وغيرهم
من سائر الامصار ممن قد
تأهل وقطن تلك البلاد وفيهم
خلق من وجوه التجار مثل موسى
بن اسحٰق الصندابوري، وعلى
الهزمة يومئذ ابوسعيد معروف
بن زكريا وتفسير الهزمة
يراد به رياسة المسلمين
يتولاها رجل منهم من رؤسائهم
تكون احكامهم مصروفة
اليه. ومعنى قولنا البياسرة
يراد به من ولد من المسلمين
بارض الهند يدعون هذا اللقب
واحدهم بيسر وجمعهم بياسرة[1]

نامی ایک شخص تھا، یہاں تقریباً دس ہزار
مسلمان آباد ہیں، جن میں بیاسرہ، سیرافی،
عمانی بصری، بغدادی اور دوسرے اسلامی
شہروں کے لوگ شامل ہیں، یہ لوگ یہاں
متاہل ہوکر مستقل آباد ہو گئے ہیں۔
ان مسلمانوں میں بڑے بڑے تاجروں کا
بھی ایک گروہ ہے، جیسے موسیٰ بن اسحٰق
صندابوری اور جیمور کی ہنرمنی کے عہدہ
پر آج کل ابوسعید معروف بن زکریا
ہے، ہنرمنی کا مطلب مسلمانوں کی
سربراہی ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ ممتاز
مسلمانوں میں سے ایک آدمی اس عہدہ
پر مقرر ہوتا ہے اور ان کے تمام دینی معاملات
اسی سے متعلق ہوتے ہیں، اور بیاسرہ سے
مراد وہ مسلمان ہیں جو ہندوستان
میں پیدا ہوئے، یہ ان کا لقب ہے،
ایک کو بیسر اور زیادہ کو بیاسرہ
کہتے ہیں۔

---

[1] مروج الذہب

اصطخری نے ان مقامات کے نام کی تصریح کی ہے جو بلہرا کی حکومت میں واقع تھے اور ان میں مسلمان کو ہر طرح کی آزادی حاصل تھی، ان میں سندان بھی ہے۔ اس نے لکھا ہے۔

وبقامهل، وسندان وصيمور	قامہل، سندان، چیمور، کنبایت میں جامع مسجدیں
وكنباية مسجد جامع وفيها	ہیں اور ان مقامات میں مسلمانوں کے دینی احکام
احكام المسلمين ظاهرة [1]	داوامر جاری ہیں یعنی آزادی سے ان پر عمل ہوتا ہے۔

مقدسی بشاری نے سندان اور اس کے قریبی شہروں کو صوبہ دہیند میں شمار کیا ہے، پھر لکھا ہے۔

والغالبة بقنوج وبرهيند للكفار	قنوج اور دہیند میں غلبہ کفار کا ہے، مگر
وللمسلمين سلطان على حدة [2]	مسلمانوں کے لیے علیحدہ حاکم ہوتا ہے۔

بزرگ بن شہریار ناخدا رامہرمزی نے مملکت بلہرا کے بعض قوانین و تعزیرات کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے،

وان سرق مسلم ببلاد الهند	ہندوستان میں اگر کوئی مسلمان چوری کرتا ہے
رد الحكم في امره الى هنرمن المسلمين	تو اس کا تصفیہ مسلمانوں ہی کے ہنرمن کے سپرد
ليعمل بما يوجبه حكم الاسلام وهنرمن	کر دیا جاتا ہے کہ وہ اسلامی قانون کے مطابق
من هو مثل القاضي في بلاد	عمل کرے۔ ہنرمن کی مثال بلاد اسلام
الاسلام ولا يكون هنرمن	کے قاضی کی ہے، ہنرمن صرف
الا من المسلمين [3]	مسلمان ہی ہوتا ہے۔

اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ بلاد جیمور میں مسعودی نے ۳۰۴ھ میں ابو سعید معروف بن زکریا ہنرمن سے ملاقات کی تھی، نیز بزرگ بن شہریار ناخدا نے چیمور ہی میں سیراف کے رہنے والے ایک دوسرے ہنرمن عباس بن ماہان کا تذکرہ کیا ہے، اور عجائب الہند میں اس کی زبانی بیان کے واقعات نقل کیے ہیں، ایک جگہ اس نے لکھا ہے،

---

[1] المسالک والممالک ص ۱۷۶ [2] احسن التقاسیم ص ۴۸۵ [3] عجائب الہند ص ۱۶۰: ۱۶۱

انہ کان بصیمور رجل من اهل سیراف	صیمور میں اہل سیراف سے ایک شخص عباس
یقال له العباس بن ماهان وکان	ابن ماہان نامی تھا، وہ صیمور میں مسلمانوں کا
هنرمن المسلمین بصیمور ووجه البلد	ہنرمن (قاضی) تھا اور شہر کے مسلمانوں
والمنظور الیه من المسلمین[1]	میں سربرآوردہ تھا؛

ایک حکایت بھی اس کی زبانی بیان کی ہے،

ومن الاخبار الظریفة ما حدثنی به	عجیب خبروں میں ایک خبر یہ ہے جسے مجھ کو عباس
العباس بن ماهان هنرمن صیمور[2]	ابن ماہان صیمور کے ہنرمن نے بیان کیا ہے۔

یاقوت حموی نے معجم البلدان میں سندان کے قریبی شہر صیمور کے ذکر میں لکھا ہے

وهو من عمل ملك من ملوکهم یقال له	یہ جگہ بلہرا راجہ کی عملداری میں ہے جو کافر ہے، مگر صیمور
بلهرا کافر الا ان صیمور وکنبایة (کنبایت)	اور کنبایت ان شہروں میں ہیں جن میں مسلمان رہتے
من بلاد فیها مسلمون ولا یلی علیهم من	ہیں اور انکا حاکم بلہرا کی طرف سے صرف مسلمان ہوتا ہے
قبل بلهرا الا مسلم وبها مساجد جامع تجمع فیها الجمع[3]	یہاں جامع مسجد بھی ہے جس میں جمعہ وجماعت ہوتی ہے۔

تھانہ کے ذکر میں لکھا ہے۔

واهل هذا الساحل جمیعهم کفار	اس ساحلی علاقہ کے تمام باشندے کافر ہیں اور
یعبدون الانداد والمسلمون سکان[4]	بت پوجتے ہیں اور مسلمان انکے ساتھ رہتے سہتے ہیں،

قاہل کے بیان میں لکھا ہے۔

ولاهل قاهل مسجد جامع تقام	قاہل کے مسلمانوں کی جامع مسجد ہے جس میں
فیه الصلوٰة للمسلمین[5]	مسلمان نماز پڑھتے ہیں،

ان تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ سندان اور اسکے اطراف میں مسلمان ہر طرح سے مطمئن اور اپنے مذہب پر عمل کرنے میں پوری طرح آزاد تھے اور اس سلسلہ میں راجہ بلہرا کی طرف سے آسانیاں فراہم کیجاتی تھیں اور یہاں کے عوام بھی مسلمانوں کا بہت خیال کرتے تھے۔

(باقی)

[1] عجائب الہند ص ۱۴۲ [2] تفصیل کیلئے دیکھئے ص ۱۴۴ [3] معجم البلدان ج ۵ ص ۴۰۰ [4] ایضاً ص ۱۸ [5] ایضاً ج ۷ ص ۱۸

امام لغت حسن بن محمد الصغانی اللاہوری

مولانا عبدالحلیم چشتی فاضل دیوبند

(۳)

جیسا کہ اوپر گذر چکا، صغانیؒ کول میں حاکم کول حسام الدین اوغلبک کے فرزند کے اتالیق تھے، ۵۹۵ھ میں حج کی ادائیگی اور روضہ بار رسول کی حاضری کا خیال ہوا، فوراً رخت سفر باندھا، عسرت کا یہ حال تھا کہ پاؤں میں جوتے تک نہ تھے، بازار جاکر نیا جوتا خریدا اور بغیر اطلاع کیے کول سے روانہ ہوگئے، وارفتگی کے عالم میں ایک منزل کی مسافت تو طے کرلی مگر تھک کر چور ہوگئے اور یہ اندازہ ہوگیا کہ راستہ پا پیادہ طے نہیں ہوسکتا۔ اسی فکر میں تھے کہ غیب سے سامان ہوگیا، آپ کی روانگی کی خبر والی کول کے فرزند کو ہوگئی، وہ گھوڑا دوڑاتا ہوا حاضر خدمت ہوا، صغانی نے دیکھکر دل میں خیال کیا کہ اگر یہ گھوڑا دیدے تو سفر بآسانی طے ہوجائے، لڑکے نے واپس چلنے کی درخواست کی، صغانیؒ نے انکار کردیا وہ اصرار کرتا رہا، مگر مولانا انکار فرماتے رہے، جب اسے یقین ہوگیا کہ واپس نہیں جائیں گے تو اس نے عرض کیا، اگر مراجعت کی درخواست قبول نہیں ہوتی تو اس گھوڑے کو قبول فرمائیں، صغانی نے گھوڑا لے لیا اور روانہ ہوگئے، خواجہ نظام الدین اولیا کا بیان ہے

چوں از کول عزیمت حج کرد، نعلین بخرید در پائے کرد، چوں یک منزل رسید ماندہ شد، دانست کہ پیادہ نتواند رفت، ہمدراں اندیشہ بود کہ پسر والی کول سوار شدہ

دوان بیاید، تا او را باز گرداند چوں آنجا آمد، مولانا را نظر بروے افتاد و او را دید کہ براسپے سوار شدہ می آید در خاطر کرد کہ اگر ایں اسپ مرا دہد من آسودہ توانم رفت دریں فکرت بود کہ پسر والی بیاید، مولانا را بجہت باز گردانیدن بسیار الحاح کرد، مولانا باز نگشت چوں پسر والی دید کہ البتہ باز نخواہد گشت گفت حالا ایں اسپ کہ بر و سوار آمدہ ام قبول کن، مولانا اسپ بستد و رواں شد"[1]

صغانیؒ نے ہندوستان کی پوری مسافت اسی گھوڑے پر طے کی اور سندھ کے راستہ سے عراق ہوتے ہوئے مکہ معظمہ پہنچے۔

حجاز میں قیام | حجاز ہمیشہ سے علماء و صلحاء کا مرکز رہا ہے، یہیں صغانی نے شیخ الحرم ابو الفتوح الحصری سے صحاح ستہ وغیرہ کا سماع کیا اور مدینہ جا کر بئر بضاعہ کی پیمائش کی جیسا کہ اوپر گذر چکا۔

صغانی کا ایک مدت تک یہاں قیام رہا، مگر بیشتر زمانہ حرم کی مجاورت میں گذرا، مورخ کفویؒ کا بیان ہے،

قد اقام بمكة مجاورة مدة[2]	صغانی ایک زمانہ تک مکہ معظمہ میں مجاور رہے ہیں۔

صغانیؒ کا قیام حجاز میں کم و بیش پانچ برس رہا ہے، جس کا بیشتر حصہ حرم بیت اللہ میں گذرا، اسی لیے وہ اپنی تحریروں کے آغاز اور اختتام پر عموماً الملتجی الی حرم اللہ کے الفاظ لکھتے تھے، ابن ابی مخرمہ المتوفی ۹۰۳ھ کا بیان ہے۔

جاور بالحرمين الشريفين	آپ نے کئی برس حرمین شریفین کی مجاورت

---

[1] ملاحظہ ہو فوائد الفواد طبع نولکشور لکھنؤ ۱۳۱۲ھ ص ۱۰۴، [2] الاعلام الاخیار مخطوطہ ٹونک ترجمہ حسن بن محمد الصغانی

سنین عدیدۃ و تسمّے کی اور الملتجی الی حرم اللہ

بالملتجی الی حرم اللہ[1] کے نام سے موسوم ہوئے۔

صغانیؒ کے حجاز میں اس طویل قیام کا مقصد جہاں مجاورت بیت اللہ اور حج و زیارت کی نعمت سے بار بار سرفراز ہونا تھا وہاں نامور محدثین سے حدیث کا سماع، محاورت عرب و امثال عرب کی تحقیق اور مقامی چیزوں کا مشاہدہ بھی کرنا تھا۔

قیام حجاز ہی کے زمانہ میں صغانی نے پہلی مرتبہ ارینۃ گھاس کا مشاہدہ کیا تھا۔ العباب الزاخر میں لکھتے ہیں،

قال شمر الارینۃ وھی	علامہ شمر کا بیان ہے کہ ارینہ
نبات یشبہا الخطمی عریض	ایک ایسی گھاس ہے جس کے پتے
ورق وقال الصغانی	چوڑے ہوتے ہیں اور وہ خطمی سے
مولف ھذا الکتاب اول	مشابہ ہوتی ہے، اس کتاب کا مؤلف
ما رأیت الارینۃ سنۃ	صغانی کہتا ہے، میں نے پہلی مرتبہ
خمس وستمائۃ دون	۶۰۵ھ میں ارینہ کو جمرۃ العقبہ
جمرۃ العقبۃ بینہا و	کے پار اور جبل حراء کے درمیان
بین جبل حراء[2]	دیکھا تھا،

یہی وجہ ہے کہ صغانی نے ان لغت نویسوں کی جنھیں اہل عرب سے بالمشافہ اخذ لغت کا فخر حاصل ہے، بہت سی ایسی چیزوں میں ان کی تردید کی ہے جن کا تعلق سرزمین

[1] کتاب تاریخ ثغر عدن، طبع لیڈن ۱۹۳۶ء ج ۲ ص ۵۵ [2] العباب الزاخر، رونوگراف سنٹرل اسلامک ریسرچ انسٹیٹیوٹ، لفظ (حطق) نیز تاج العروس مادہ حق

عرب ہی سے ہے، چنانچہ جوہری نے صحاح میں لفظ اعلیط کے معنی ورق المرخ کے لکھے ہیں، صغانی اسی کے متعلق لکھتے ہیں کہ جوہری کا یہ بیان صحیح نہیں، سید مرتضیٰ زبیدی تاج العروس میں ناقل ہیں،

قال الجوہری الاعلیط ورق المرخ قال الصاغانی وھو غیر سدید لان المرخ لا ورق له وعیدانه سلبة وھی قضبان دقاق[1]

جوہری نے کہا ہے اعلیط، مرخ (درخت) کے پتوں کو کہتے ہیں، صاغانی نے کہا ہے، جوہری کے یہ معنی لکھنا ٹھیک نہیں، مرخ کے تو پتے ہی نہیں ہوتے، اسکی ٹہنیاں خشک ہوتی ہیں اور وہ بھی باریک باریک اور لمبی۔

یہی انداز صغانی کا امثال عرب کی تحقیق میں بھی ہے، عرب میں ایک مثل مشہور ہے،

فی کل شجر نار واستمجد المرخ والعفار[2]

ہر درخت میں آگ ہے تم مرخ اور عفار (یہ بھی درخت ہیں) کو حاصل کرو (کیونکہ یہ دونوں بہتر ہیں)

یہ ضرب المثل ایسے موقع پر بولی جاتی ہے جہاں کسی چیز کو کسی دوسری چیز پر ترجیح دینی ہوتی ہے، نیز چقماق کا اوپر والا حصہ مرخ اور نیچے والا حصہ عفار کے نام سے پکارا جاتا ہے، صغانی اس کے متعلق اپنا مشاہدہ نقل کرتے ہیں کہ میں نے مرخ کو مکہ کے راستہ میں مقام قدید[3] میں دیکھا تھا، سید مرتضیٰ زبیدی لکھتے ہیں:

---

[1] ملاحظہ ہو تاج العروس مادہ (علط) [2] تفصیل اور تحقیق کے لیے ملاحظہ ہو مجمع الامثال للمیدانی المتوفی ۵۱۸ھ طبع مصر ۱۳۴۲ھ ج ۲ ص ۸۱ [3] قدید، سید مرتضیٰ زبیدی نے تاج العروس (مادۂ قدد) میں ابن الاثیر الجزری کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ قدید، مکہ اور مدینہ کے درمیان پانی کے ایک گھاٹ کا نام ہے، یہ مقام غار ثور سے آگے ہے، ہجرت کے موقع پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غار ثور سے آکر یہیں قیام فرمایا تھا، صغانی کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ ساتویں صدی ہجری تک یہ مقام متعین تھا، سال کے تغیرات نے اس کا نام و نشان تک مٹا دیا ہے۔

قال الصغانی اول ما رأیت	صغانی فرماتے ہیں مرتخ میں نے پہلی مرتبہ
سنۃ خمس وستمائۃ بقدید	۶۰۵ھ میں قدید کے اندر خیمتی ام معبد
عند موضع خیمتی ام معبد[۱]	رضی اللہ عنہا کے پاس دیکھا تھا، اور

[۱] ام معبد۔ آپ کا نام عاتکہ اور کنیت ام معبد ہے۔ آپ وہی مشہور صحابیہ ہیں جن کے یہاں ہجرت کے موقع پر رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ غار ثور سے آکر فروکش ہوئے تھے، ان کا مکان مقام قدید میں تھا۔ شاعر کے حسب ذیل شعر میں اسی واقعہ کی طرف اشارہ ہے

جزی اللہ رب الناس خیر جزائہ	رفیقین قالا خیمتی ام معبد
اللہ تعالیٰ ان دونوں رفیقوں کو جزائے خیر دے	جنھوں نے ام معبد کے خیموں میں دو پہر کو آرام کیا۔

رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ام معبد رضی اللہ عنہا کے یہاں رونق افروز ہوئے تو انھوں نے ایک بکری ذبح کرنے کے لیے پیش کی جو دودھ دیتی تھی۔ آپ نے اس کے تھن چھوئے اور فرمایا، اس کو ذبح نہ کرو، ام معبد رضی اللہ عنہا دوسری بکری لے آئیں اور اسے ذبح کر کے آپ کو اور آپ کے اصحاب کو کھانا کھلایا۔ ام معبد رضی اللہ عنہا کا بیان ہے۔ جس بکری کے تھن کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہاتھ لگایا تھا، وہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانہ خلافت تک ہمارے پاس رہی۔ ہم اسے صبح و شام دوہا کرتے اور اس کا دودھ پیا کرتے تھے۔

حضرت ام معبد رضی اللہ عنہا کس سنہ میں مشرف باسلام ہوئیں، اس میں اختلاف ہے۔ بروایت محمد بن عمر آپ اسی زمانہ میں مسلمان ہو چکی تھیں جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت سے مشرف ہوئیں۔ (ملاحظہ ہو طبقات ابن سعد مطبوعہ یورپ ج ۸ ص ۲۱۲)

رضی اللہ عنہا واتخذت منہ الزناد لما کان بلغنی من قولھم فی کل شجر نار، واستمجد المرخ والعفار[1]	میں نے اسی کی چقماق بنائی تھی، کیونکہ مجھے اہل عرب کی اس مثل فی کل شجر نار واستمجد المرخ والعفار کا علم تھا،

یمن میں آمد | حجاز ہی میں ۶۰۵ھ میں غالباً صغانی نے یمن کے مشہور محدث قاضی ابراہیم بن احمد کا شہرہ سنا، چنانچہ اسی سال حجاز سے یمن آ گئے اور وہاں احادیث کا سماع کیا، مورخ ذہبی تاریخ الاسلام میں رقمطراز ہیں:

سمع بالیمن من القاضی ابراھیم بن احمد بن سالم القریظی[2]	یمن میں قاضی ابراہیم بن احمد بن سالم القریظی سے صغانی نے حدیث کا سماع کیا ہے،

قاضی ابراہیم نہایت بلند پایہ محقق، فقیہہ اور محدث تھے، ابن ابی مخرمہ المتوفی ۹۰۳ھ تاریخ ثغر عدن میں لکھتے ہیں:

ابو اسحٰق ابراھیم بن احمد بن عبد اللہ بن محمد بن سالم القریظی الفقیہ الشافعی کان فقیھا نبیھا بارعاً محققاً قرأ الفقہ علی ابیہ وغیرہ	ابو اسحٰق ابراہیم بن احمد بن عبد اللہ بن محمد ابن سالم القریظی الفقیہ الشافعی نہایت بلند پایہ فقیہ اور محقق تھے، فقہ وغیرہ کی تحصیل اپنے والد اور دیگر فضلاء سے کی تھی، عدن کی خطابت ان کے خاندان

---

[1] نیز مجمع الامثال مولفہ نجم کرمانی طبع طہران ۱۲۹۰ھ ص ۵۱۴۔ ملاحظہ ہو تاج العروس مادہ (علط) سید مرتضیٰ زبیدی تاج العروس میں لکھتے ہیں اول رؤیتی فی المرخ والعفار بالدریھمی وھی قریۃ بالیمن سنۃ ۱۱۶۶ مرخ اور عفار کو میں نے پہلی مرتبہ ۱۱۶۶ھ میں دریہمی میں دیکھا تھا، یہ یمن میں ایک بستی ہے۔ [2] فی الاصل ابراہیم ابن احمد بن ابی سالم القرظی، ملاحظہ ہو تاریخ الاسلام مخطوطہ رضا لائبریری رام پور، ترجمہ حسن بن محمد الصغانی

..... ولم تزل خطابة عدن[م] بأيدي ذريته ... وأظن وفاته كانت في العشرين الأولى من

ترجمہ

میں رہی ہے، میرا خیال ہے، ان کا انتقال ساتویں صدی کے اوائل میں ۶۲۰ھ کے اندر ہوا ہے۔

فقیہہ ابراہیم کی حیثیت محض شیخ اور استاد ہی کی نہیں ہے، جیسا کہ علامہ ذہبی کے بیان سے ثابت ہوتا ہے، بلکہ انھیں بھی صغانی سے اخذ و تلمذ کی نسبت حاصل ہے۔ ابن ابی مخرمہ نے تاریخ ثغر عدن میں ایک موقعہ پر اس حیثیت کا ذکر کیا ہے، لکھتے ہیں:

ابو محمد سعد بن مسعود المنجوي ... لم يذكر الجندي ولا الخزرجي ما يدل على وصول الأديب سعد بن سعيد المنجوي الى ثغر عدن وانما ذكرته هنا لأني رأيت في ثبت شيخنا المحدثين في عصرنا بالديار اليمنية عماد الدين يحيى العامري ما يدل على دخوله الى ثغر عدن وذلك انه ذكر فيه ان الاديب الرئيس سعد بن سعيد المنجوي اخذ

ابو محمد سعد بن مسعود المنجوی ... ان کے بارے میں مورخ جندی اور خزرجی دونوں نے کوئی ایسی بات بیان نہیں کی جس سے سعد بن سعید المنجوی کے ثغر عدن میں آنے کا حال معلوم ہو سکتا، میں نے ان کا ذکر یہاں اس لیے کیا ہے کہ میں نے اپنے دور کے یمنی شیخ المحدثین عماد الدین یحییٰ العامری کا ثبت[2] دیکھا ہے جس سے ان کی عدن میں آمد کا پتہ چلتا ہے، اس میں مذکور ہے کہ ادیب سعد بن سعید المنجوی خطب نباتیہ (مولفہ ابو یحییٰ عبدالرحیم ابن محمد بن محمد الفارقی المتوفی ۳۷۴ھ)

---

[1] تاریخ ثغر عدن ج ۲ ص ۲ [2] جس میں محدث اپنے شیوخ حدیث کے مختصر حالات اور اسناد جمع کرتا ہے،

الخطب النباتية عن القاضي
ابراهيم بن محمد القرنطي بعدن
باخذه لها عن الحسن بن محمد
الصغاني بعدن، كذا وجدته
في ثبت الحافظ العامري و
الظاهر ان قوله بعدن ظرف
لاخذ المنجوي عن القرنطي
وليس هو ظرف للقضاء المتصف
به القرنطي بدليل ذكره لك
ايضاً في اخذ القرنطي عن الصغاني
فالظاهر ان المنجوي المذكور
دخل عدن عند خروجه
الى مكة والشام فاخذ عن
القرنطي الخطب النباتية
ذلك ذكرته هنا[1]

قاضی ابراہیم بن محمد القرنطی سے عدن میں
پڑھتے تھے جن کی سند انھیں حسن بن محمد
الصغانی سے عدن میں حاصل ہوئی تھی'
اسی طرح میں نے حافظ عامری کے ثبت
میں لکھا ہوا دیکھا ہے اور اس عبارت کے
سیاق سباق سے ظاہر ہے کہ اس میں
بعدن لاخذ المنجوی عن القرنطی
کا ظرف ہے اور یہ قضا کا ظرف نہیں ہے
جس سے قرنطی متصف ہیں۔ اس کی دلیل
یہ ہے کہ ایسا ہی اخذ القرنطی عن الصغانی
میں ہے، جس سے ظاہر ہے کہ منجوی مذکور
کی عدن میں آمد، صغانی کے مکہ اور شام
کی طرف نکلنے کے بعد ہوئی ہے اور پھر
منجوی نے قرنطی سے خطب نباتیہ کی سند لی ہے'
اسی لیے میں نے ان کا ذکر اس کتاب میں کیا ہے'

ان ہی ایام میں صغانی کی کشتی یمن کی حسب ذیل بندرگاہوں پر لنگر انداز رہی ہے، (۱) کنبسہ یہ زبید سے متصل بحرین کی ایک بندرگاہ ہے۔ صغانی العباب لزاخر میں رقمطراز ہیں۔

الكنيسة مرسى من مراسي بحر — کنبسہ، بحرین کی بندرگاہوں میں سے ہے'

---

[1] ملاحظہ ہو تاریخ ثغر عدن ج ۲ ص ۹۱

الیمن مما یلی زبید للجاءی	جو یمن سے مکہ کی راہ آنے والے کے لیے زبید سے
من مکه حرسها الله تعالیٰ	متصل ہے، صغانی اس کتاب العباب
قال الصغانی مولف هذا الکتاب	کا مولف کہتا ہے ۶۰۵ھ میں میں بھی
ارسیت بها سنة خمس وستمائة[1]	یہاں آیا ہوں،

(۲) فرسان ، یہ بھی جزائر بحر الیمن میں ایک خوفناک جزیرہ ہے اور مخلاف سلیمانی کے مقابل واقع ہے، صغانی فرماتے ہیں،

فرسان مثال غطفان جزیرة	فرسان بروزن غطفان، جزائر یمن میں سے
ما هولة من جزائر بحر الیمن	ایک خوفناک جزیرہ ہے، صغانی[2]
قال الصغانی مولف هذا الکتاب	اس کتاب کا مؤلف کہتا ہے ۶۰۵ھ
ارسیت بها ایام سنة خمس	میں میں یہاں آیا ہوں۔

(۳) مراک ، یہ بھی عدن سے متصل بحر یمن میں ایک بندرگاہ ہے، یہاں کئی مرتبہ صغانی گئے ہیں، سید مرتضیٰ زبیدی لکھتے ہیں :

مراک کسحاب قال الصاغانی	مراک بروزن سحاب ہے، صغانی کہتا ہے
هو بالیمن علی ساحل البحر وفیه	یہ مقام یمن میں سمندر کے کنارہ واقع ہے
ترفأ السفن علی مرحلة من عدن	یہاں کشتیاں لنگرانداز ہوتی ہیں، یہ عدن
مما یلی مکة حرسها الله تعالیٰ	کے اس علاقہ سے جو مکہ سے متصل ہے تقریباً
وقد ارسیت به مرارا و	ایک منزل کی مسافت پر واقع ہے، اس کشتی
اول ذلک کان ۶۰۵ھ[3]	سے یہاں بار بار آیا گیا ہوں اور پہلی مرتبہ

[1] ملاحظہ ہو العباب لزاخر (روٹوگراف) مادہ کمس، نیز تاج العروس مادہ (کمس) [2] ایضاً ... (فرس) ..... (فرس)
[3] ،، تاج العروس مادہ (مرک)

(الف) ان ہی ایام میں کچھ دنوں یمن میں صغانی کا قیام محدث محمد بن بطال کے ساتھ بھی رہا ہے، اور ایک نے دوسرے سے استفادہ کیا ہے،

محدث محمد بن احمد بطال الرکبی، علم وفضل اور زہد وتقویٰ میں یگانۂ عصر تھے، ارباب کمال سے کسب کمال کیا تھا، ابن ابی مخرمہ نے تصریح کی ہے کہ ایک نے دوسرے سے کسب فیض کیا ہے، ان کے الفاظ ہیں

واجتمع به الایام الحسن	یمن میں حسن بن محمد الصغانی اور
بن محمد الصغانی فاخذه	محدث ابن بطال کا کچھ عرصہ ساتھ رہا ہے
کل منهما عن الاخر[1]	اور ایک نے دوسرے سے استفادہ کیا ہے،

(ب) بعض قرائن سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ زمانۂ حج کے قرب کی وجہ سے صغانی یہاں سے مکہ معظمہ واپس چلے گئے اور حج ادا کرنے کے بعد ۶۰۶ھ میں پھر یمن ہوتے ہوئے ہندستان آئے، اس مرتبہ حجاز سے آتے ہوئے جدہ میں عنبر مچھلی کی کھال کی جوتیاں بنوائی تھیں، چنانچہ العباب الزاخر میں فرماتے ہیں،

قال الصغانی مولف هذا الکتاب	اس کتاب کا مولف صغانی کہتا ہے کہ میں نے
رأیت اهل تجدة منصرفی[2]	۶۰۶ھ میں حجاز سے یمن جاتے وقت اہل جدہ
من الحجاز الی الیمن سنة ست	کو دیکھا تھا کہ وہ عنبر مچھلی کی کھال کی جوتیاں
وستمائة یحتذون احذیة	استعمال کرتے تھے، اسکی کھال کی جوتیاں
من جلد العنبر فتکون اقوی	نہایت مضبوط اور پائدار ہوتی ہیں
وابقی وامتن وارض ما تتخذ	میں نے بھی اس کا بنا ہوا جوتا خریدا تھا،

---

[1] ملاحظہ ہو تاریخ ثغر عدن ترجمہ محمد بن احمد بطال الرکبی [2] ملاحظہ ہو العباب الزاخر مادہ (عنبر) نیز تاج العروس مادۂ مذکور، مگر تاج العروس میں اختصار ہے،

ہندوستان میں آمد اور یہاں کی سیاحت

(ت)، ۶۱۳ھ میں صغانی ہندوستان واپس تشریف لائے، اس سے پہلے جتنے عرصہ یہاں رہے معلوم ہوتا ہے انھیں ملازمت کی وجہ سے سیر و سیاحت کا زیادہ موقع نہ مل سکا، اس مرتبہ آپ نے کہیں مستقل قیام نہیں کیا اور غالباً سارا وقت سیر و سیاحت میں گذرا،

یہ زمانہ ہندوستان کی سیاحت کے لیے یوں بھی موزوں تھا کہ صغانی علوم میں اب پوری مہارت حاصل کر چکے تھے، طلبہ کی جماعت سفر و حضر میں آپ کے ساتھ رہتی تھی، اسے پڑھاتے تھے اور سیاحت کرتے تھے، صغانی کو سیر و سیاحت کا بڑا شوق تھا، ابن ابی مخرمہ کا بیان ہے

کان جوابا للبلاد ملکوں، ملکوں سیر کرتے تھے۔

صغانی خود ایک شعر میں فرماتے ہیں،

وکنت اسیر فی الآفاق من ملاء نفرق الدهر افراسی وارسانی

میں رفقاء کی ایک جماعت کیساتھ عالم کی سیر کرتا تھا، گردش زمانہ نے آخر میرے شہسواروں کو مجھ سے جدا کر دیا اور مجھے ایک جگہ

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تنہا کم سفر کرتے تھے، اور سفر و حضر میں رفقاء کی ایک جماعت ساتھ رہتی تھی، یہ وہ جماعت تھی جو صغانی سے کسب کمال کرتی تھی، اس سے انکی قبولیت کا اندازہ ہو سکتا ہے، اور یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ اہل طلب انھیں سفر تک میں نہیں چھوڑتے تھے،

صغانی نے ہندوستان (دو آبہ گنگ و جمن، سندھ اور پنجاب) کی سیاحت اس طرح کی ہے کہ شاید ہی کوئی جگہ ایسی ہو جہاں سے ان کا گذر نہ ہوا ہو، یہی وجہ ہے کہ جن مقامات کے متعلق کوئی بات کہی ہے وہ حقیقت اور مشاہدہ پر مبنی ہے،

(ث) ابن عباد نے خلیل لغوی کے حوالہ سے المحیط میں اور ابن عزیز نے دیوان الادب و میدان العرب میں نقل کیا ہے کہ دَکُنْکُصْ[1] بروزن سَفَرجَل ہندوستان کا ایک دریا ہے،

---

[1] دکنکص معلوم ہوتا ہے کہ اہل فرنگ نے اسی لفظ کنکص سے Ganges بنایا ہے، اس لفظ میں چونکہ ایک نوع کا ثقل تھا، غالباً اسکے ازالہ اور تحسین صوت کی غرض سے اہل عرب نے ابتدا میں دال کا اضافہ کیا ہے،

اس پر بحث کرتے ہوئے صغانی العباب الزاخر میں لکھتے ہیں ،

انی شرقت وغربت فی الهند	میں ہندوستان اور سندھ کے مشرق ومغرب
والسند نیفا واربعین سنة	میں تقریباً چالیس برس گھوما پھرا ہوں اور
وشاهدت اکثر انهارها	میں نے یہاں کے بیشتر دریاؤں کو دیکھا ہے
وبلغنی اسماء مالم اشاهد	اور جن کو میں نے نہیں دیکھا ہے، انکے ناموں
منها وهی تربی علی تسعمائة	کا مجھے علم ہے، وہ نو سو سے اوپر دریا اور
فما سمعت بهذا النهر ولم اسمع	نہریں ہیں، میں نے دگنکص نام کی کوئی نہر
به غیر ان لهم نهرا عظیما	نہ دیکھی ہے اور نہ سنی، سوائے اہل ہند کے
اذا زاد الماء یکون عرضه	اس بڑے دریا کے کہ جس کا پانی جب بڑھ
فرسخا واذا نقص یکون مثلی عرض	جاتا ہے تو اس کا عرض ایک فرسخ ہو جاتا ہے،
دجلة فی زیادة الماء وکفار	اور جب گھٹ جاتا ہے تو نہر دجلہ کے عرض
الهند یحجون الیه من اقطار	سے دو گنا رہ جاتا ہے، ہندوستان بھر کے
الهند فیتبرکون به ویحلقون	کافر اطراف ہند سے بہ نیت ثواب جاتے
عنده رؤسهم ولحاهم و	ہیں اور اسے متبرک سمجھکر برکت حاصل
یستروحون فیه موتاهم علی	کرتے ہیں، اس کے کنارے اپنی داڑھیاں
السرار جاء تمحیص ذنوبهم	اور سر منڈاتے ہیں اور تختوں پر اپنی میتوں
علی زعمهم من احرقوه من	کو رکھکر دریا برد کرتے ہیں اور ایسا
ماتاهم یذرون حممه	اس امید پر کرتے ہیں کہ ان کے اس عمل
ورماده فیه وهو من اشهر	سے ان کے گناہ دھل جاتے ہیں اور ر

انھار ھم و اسمه کنک	ان میں جو لوگ اپنے مردے جلا دیتے ہیں
(العباب الزاخر بحوالہ تاج العروس .	وہ انکی کھوپریاں اور انکی راکھ لاکر دریا میں ڈال دیتے
مادہ (رقص)	ہیں، یہ انکا مشہور دریا ہے اور اسی کا نام گنگا ہے،

دیبل، سندھ کی مشہور بندرگاہ تھی، یہاں کے امرا کے متعلق صغانی کا بیان سننے کے قابل ہے فرماتے ہیں،

دیبل ...... قصبة بلاد	دیبل[1] ...... بلاد سندھ میں ایک قصبہ ہے
السند التی ترفاء الیها السفن	جہاں پر بندرگاہ واقع ہے، یہاں کشتیاں
قال الصاغانی اهلها صلحاء	لنگر انداز ہوتی ہیں، یہاں کے عام باشندے
وامراءها طلحاء قدیما وحدیثا	نیک طینت ہیں، مگر قدیم امرا اور حکام ہی
یشارکون قطاع طریق سفن	نہیں بلکہ حال کے امرا اور حکام بھی بد طینت ہیں،
البحر ویضربون معهم بسهم	قزاقان بحری کی حصہ داری و رسم رکھتے ہیں اور لوٹ
(تاج العروس مادہ "دبل")	کے مال میں اپنا حصہ بھی لیتے ہیں،

حدیثاً کے لفظ سے ثابت ہوتا ہے کہ دیبل ۶۴۰ھ تک آباد تھا،

---

[1] فتح سندھ کے اسباب میں ایک بڑا سبب اہل دیبل کی یہی بحری قزاقی کی دیرینہ عادت بھی تھی، یہ تاریخ سندھ کا مشہور واقعہ ہے کہ یہاں کے بحری قزاقوں نے خلیفہ عبدالملک کے عہد خلافت میں حاجیوں کے جہاز پر ڈاکہ مار کر قبیلۂ یربوع کی بیوہ عورت کا بھی مال لوٹ لیا اور اس نے بے اختیار حجاج کو مدد کے لیے پکارا، جب اس واقعہ کی خبر اس کو ہوئی تو وہ غصہ سے بے تاب ہوگیا اور جوش میں آکر کہہ اٹھا کہ "میں آیا"

یہی واقعہ آخر فتح سندھ کی تاریخی یادگار بنا (تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو فتوح البلدان از ابوالحسن البلاذری مطبوعہ مصر ۱۹۳۲ء، نیز چچنامہ مولفہ علی بن حامد الکوفی، مطبع لطیفی دہلی ۱۹۳۹ء)

اسی سیر و سیاحت کا نتیجہ تھا کہ صغانی کو خصوصیت سے ہندوستان کے متعلق اپنی معلومات پر فخر تھا، چنانچہ العباب لزاخر میں جہاں کہیں ہندوستان کے متعلق کوئی بات کہی ہے وہ حقیقت پر مبنی ہے، ایک موقعہ پر رقمطراز ہیں:

قال اللیث رهطة رکایا	امام لغت لیث کا بیان ہو کہ رهطة
بالهند معربة یستقی منها	یہ لفظ معرب ہے اور ہندوستان کے
بالثیران قال الصاغانی	ایسے کنوؤں پر اس کا اطلاق ہوتا ہے
اما ارض الهند فانا	جن سے پانی بیلوں کے ذریعہ کھینچا جاتا ہی'
ابن بجدتها وطلاع نجدتها	صغانی کہتا ہے: سرزمین ہند سے تو
ولیت بها هذه الرکایا	میں خوب واقف اور اسکی پست و بالا
وانما الدولاب یسمی	زمینوں سے اچھی طرح باخبر ہوں،
بالهند ارهت فسمع بعض	ہندوستان میں رہٹ کنوؤں کو نہیں
السفر المستعربین المترددین	کہتے ہیں بلکہ دولاب کا نام ہے اور اسی کو
الی تلك البلاد یقولون	ہندی رہٹ بولتے ہیں، بعض ایسے مسافروں
ارهت فقال ارهط	نے جو عرب میں باہر سے آکر آباد ہوئے تھے
بالطاء فغیرها لیس	اور یہاں بھی گھوم پھر کر گئے انھوں نے یہ
فی کلامهم طاء ولاینبئك	کلمہ اہل ہند سے سنا تو انھوں نے کہا رہط
مثل خبیر[1]	اور انھوں نے ٹ کو ط سے بدل لیا، کیونکہ
	اہل ہند کے یہاں طاء نہیں ہے، کوئی

[1] ملاحظہ ہو تاج العروس مادہ رهط

جن پرانے مورخین سے ہندوستان یا سندھ کے متعلق ان کی کتابوں میں غلط معلومات درج ہوگئی ہیں تو صغانی نے موقعہ بموقعہ اس کی تصحیح کردی ہے، چنانچہ مورخ ابوالحسن البلاذری المتوفی ۲۷۹ھ نے کتاب البلدان میں لکھا ہے کہ بیلمان ہندوستان یا سندھ میں کوئی مقام ہے۔ اسی کی طرف سیوف بیلمانیہ منسوب ہیں۔ صغانی مجمع البحرین میں لکھتے ہیں:

قال البلاذری فی الکتاب	بلاذری نے کتاب البلدان میں لکھا ہے
البلدان بیلمان بالسند	کہ بیلمان، ہندوستان یا سندھ میں
او الهند والیه ینسب	کوئی جگہ ہے اور اسی کی طرف بیلمانی تلوار یں
السیوف البیلمانیه قال	منسوب ہیں، اس کتاب کا مولف صغانی
الصغانی مؤلف هذا الکتاب	کہتا ہے، ہندوستان اور سندھ میں
لا اعرف بالسند ولا بالهند	کوئی جگہ ایسی نہیں ہے جو بیلمان کے
موضعاً یقال له بیلمان[1]	نام سے مشہور ہو،

یہاں کم و بیش تین برس سیر و سیاحت میں گذارے پھر صغانی حج کے لیے روانہ ہوئے ۶۱۰ھ میں حج ادا کیا اور مکہ معظمہ سے عدن آگئے۔ (باقی)

[1] ملاحظہ ہو مجمع البحرین، روٹوگراف، سنٹرل اسلامک ریسرچ انسٹیٹیوٹ کراچی، مادہ "لم" معلوم ہوتا ہے سید مرتضی زبیدی کو مجمع البحرین کا یہ حصہ نہیں ملا تھا، اس لیے تاج العروس میں اس کا ذکر نہیں ہے۔

آثارِ علمیۃ وادبیۃ

خسرو

از مولانا سید سلیمان ندوی رحمۃ اللہ علیہ

حضرت سید صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے نومبر ۱۹۴۲ء میں غالباً دلی ریڈیو اسٹیشن سے
خسرو پر ایک تقریر کی تھی، اس کا مسودہ اتفاق سے ان کے کاغذات میں مل گیا ہے، ہمارے
علم میں یہ تقریر کہیں نہیں چھپی ہے اور معارف میں تو یقیناً نہیں چھپی ہے، اس لیے اسکو
ایک علمی اور تاریخی یادگار کی حیثیت سے شائع کیا جاتا ہے۔ (م)

فارسی کے ان ہزاروں شاعروں میں سے جو ہندوستان کی خاک سے پیدا ہوئے، سب سے
زیادہ ممتاز نام خسرو کا ہے، یہ نسل کے ترک تھے اور دہلی کے کہلاتے ہیں، لیکن ان کی پیدایش
ہمارے ہی صوبہ میں ہوئی تھی، ایٹہ کے ضلع میں مومن آباد عرف پٹیالی ایک مقام ہے، وہیں
ان کی جنم بھومی ہے، ۶۵۱ھ ان کی پیدایش کا سال ہے، ۷ سال کے بچہ تھے کہ باپ کا سایہ
سر سے اٹھ گیا، اپنے نانا عماد الملک کے گود میں جو بادشاہی فوجی افسروں میں تھے، پل کر جوان ہوئے،
ابھی بچپن ہی تھا کہ ان کی شاعری کی زبان کھل گئی اور ان کی یہ زمزمہ پردازی دن پر دن آگے
بڑھتی گئی، وہ چودہ برس کے تھے کہ سلطان غیاث الدین بلبن ۶۶۴ھ میں حکومت کے تخت پر بیٹھا،
اس کے امیروں میں ملک چھجو کشلو خاں بڑا علم دوست اور نامور تھا، اس کی مجلس شام و عراق،
مصر و روم اور خراسان و ترکستان کے اہلِ کمال سے بھری رہتی تھی، امیر دو برس تک اسکے

دربار میں ملازم رہے، اسی کی شان میں کہا ہے،

بود پنہاں آفتاب آں دم کہ صبح ہمدمی با باد عنبر بو نمود
صبح را گفتم کہ خورشید ت کجاست آسماں روی ملک چھجو نمود

اسی کے دربار میں سلطان غیاث الدین بلبن کے بیٹے بغرا خاں سے شناسائی ہوئی، وہ سامانہ کا حاکم تھا جو اب پٹیالہ کی ریاست میں ہے، امیر نے سامانہ کا رخ کیا تو بغرا خاں نے بڑی قدر کی اور مصاحب خاص بنایا، ۶۷۸ھ میں لکھنوتی (بنگال) کے حاکم طغرل نے جب بغاوت کی تو سلطان بلبن بغرا خاں کو لیکر خود بنگال گیا اور طغرل کو معزول کرکے بغرا خاں کو بنگال کا حاکم بنایا، یہ بلبل ہزار داستان بھی قفسِ دولت میں بغرا خاں کے ساتھ تھا، اور اس طرح دلی کا طوطی کچھ دنوں بنگال کی ترائی میں چہکتا رہا، مگر بنگال کی ترآب وہوا دلی کی روحانی سرسبزی وشادابی کا بدل نہیں ہوسکتی تھی، اس لیے دلی چلے آئے، ان دنوں سلطان کا بڑا بیٹا سلطان محمد قاآن دلی میں تھا، اس نے ان کی آمد کی خبر سنی تو بلوا بھیجا، اور اپنے دربار میں جو اس کے ذاتی فضل وکمال اور قدردانی کے سبب سے دنیا بھر کے اہل کمال کا مجمع تھا، جگہ دی، شہزادہ نے باپ سے ملتان کی حکومت پاکر ملتان کی راہ لی، تو اپنے تاج کے اس سب سے قیمتی ہیرے کو بھی ساتھ لے لیا، پانچ برس تک اس کے ساتھ ملتان رہے، شہزادہ کی تعریف میں خوب خوب قصیدے کہے،

یہ وہ زمانہ تھا جب خیوا سے بغداد تک سارا ملک تاتاریوں کے حملوں سے خون کا سمندر بن رہا تھا جس میں تاتاری لشکر ادھر سے ادھر تیرتا پھرتا تھا، ہندوستان کو یہ فخر حاصل ہے کہ اس نے اس سیلاب کو ملتان پر آکر روک دیا، تاتاری لشکر بھاگ کھڑا ہوا، شہزادہ اس گھمسان کے رن میں ظہر کی نماز ادا نہ کرسکا تھا، پانچ سو آدمیوں کے ساتھ ایک تالاب کے کنارے یہ فرض ادا کر رہا تھا کہ دو ہزار تاتاریوں نے یلغار کرکے اس کو شہید کر ڈالا، یہ دردناک حادثہ

سنہ ۔۔ میں پیش آیا، شعر و سخن کا یہ بلبل بھی گرفتار کر کے بلخ بھیجا گیا، امیر نے اس قید کے زمانہ میں اپنے شہید محسن کے ایسے پردرد مرثیے کہے کہ جب وہ ہندوستان پہنچے تو جس نے سنا رو دیا،

واقعہ است یا بلا از آسماں آمد پدید | آفت است ایں یا قیامت در جہاں آمد پدید
راہ در بنیاد عالم داد سیل فتنہ را | رخنہ اکامسال در ہندوستاں آمد پدید
مجلس یاران پریشاں شد چو برگ گل ز باد | برگ ریزی گوئی اندر بوستاں آمد پدید
بسکہ آب چشم خلقے شد رواں در جا بجا | ہیچ آبے دیگر اندر ملتاں آمد پدید

دو برس کے بعد رہائی پا کر دلی آئے اور دربار جا کر شہزادہ کا مرثیہ اس سوز و گداز سے پڑھا کہ سب تڑپ گئے، سلطان بلبن ایسا گرا کہ پھر نہ اٹھا، اس کی جگہ اس کا پوتا بغرا خاں کا بیٹا کیقباد بادشاہ ہوا، امیر اس کو چھوڑ کر خواجہ احسان کے ساتھ جو صوبہ اودھ کا حاکم تھا چلے آئے اور یہاں دو سال رہے، قران السعدین میں فرماتے ہیں۔

خان جہاں حاتم مفلس نواز | گشت بہ اقطاع اودھ سرفراز
در اودم بر دز لطفے چناں | کیست کہ از لطف بتابد عناں؟
در اودھ از بخشش او تا دو سال | ہیچ غم و نالہ نبود از مثال

امیر کی ماں ابھی تک زندہ تھیں، ماں کی محبت نے تقاضا کیا تو پھر دلی چلے آئے۔

کیقباد دلی کے تخت پر بیٹھکر عیاشی اور رندی میں پڑ گیا، یہ دیکھکر اس کے باپ بغرا خاں نے جو بنگال کا حاکم تھا، دلی کا رخ کیا، بیٹے نے ناخلفی سے باپ کا مقابلہ کرنا چاہا اور فوج لیکر چل کھڑا ہوا، راہ میں دونوں نے صلح کے پیام بھیجے اور صلح ہوگئی، امیر نے اس واقعہ پر دلچسپ قصیدہ لکھا،

زہے ملک خوش چوں در سلطاں یکے شد | زہے عہد خوش چوں دو پیماں یکے شد

کیقباد نے امیر سے فرمایش کرکے اس پر پوری مثنوی لکھوائی جس کا نام قران السعدین ہے، تین برس کے بعد زمانہ نے پلٹا کھایا، شاہی خاندان کی بساط الٹی اور سلطان جلال الدین فیروز خلجی دلی کے تخت پر بیٹھا، سلطان نے امیر کو اپنے مصاحبوں میں داخل کیا، امیر نے سلطان کے فتوحات کو نظم کیا اور تاج الفتوح نام رکھا۔

جلال الدین خلجی کے بعد ۶۹۵ھ میں علاء الدین خلجی نے جب دلی کے تخت پر قدم رکھا تو اس نے بھی امیر کی قدر کی، امیر نے اس کے فتوحات کی تاریخ خزائن الفتوح کے نام سے نثر میں لکھی، اسی کے زمانہ میں مثنوی لیلیٰ مجنوں تصنیف کی ۷۱۷ھ میں قطب الدین خلجی نے جلوس کیا تو امیر نے اس کے لیے مثنوی نہ سپہر تصنیف کی، سلطان نے یہ قدر کی کہ ہاتھی برابر تول کر روپیے شاعر کو انعام دیے، شاعر نے بادشاہ کی زبان سے کہا،

به تاریخ همچو من اسکندرے کنه هرکه آرایش دفترے

ز گنجِ گرانمایهٔ بے شمار دهم یار بیتش: آں پیلبار

مرا خود دریں رہ پدر شد دلیل کہ میداد زر ہم ترازوئے پیل

چو میراث شد پیل زر دادنم نه زیباست زیں عمل تر دادنم

شہا! گنج بخشا، کرم گسترا معانی شناسا، سخن داورا

چنیں بخششے کز تو جم یافتم در ایام پیشینہ کم یافتم

خلجی حکومت کے خاتمہ پر تغلق بادشاہوں کا دور دورہ ہوا، سلطان غیاث الدین تغلق نے بھی امیر کی قدردانی میں کمی نہ کی، امیر نے اس کے احسانات کا حق یہ ادا کیا کہ اسکے نام پر مثنوی تغلق نامہ لکھی تغلق نے جب بنگال کا سفر کیا تو امیر بھی ساتھ گئے اور کچھ دنوں کے لیے وہیں رہ گئے، اسی اثنا میں امیر کے پیر سلطان الاولیا حضرت نظام الدین کی وفات

کی خبر پہنچی، اپنے پیر کے عاشق تھے، جیسے بنا جلدی جلدی دلی پہنچے، اور جو کچھ زر و مال پاس تھا لٹا کر ماتمی کپڑے پہن خواجہ صاحب کی قبر پر مجاور ہو گئے، آخر چھ مہینے اسی حالت میں گذار کر ۷۲۵ھ میں وفات پائی اور پیر کے پائیں جگہ ملی،

کہتے ہیں کہ امیر نے ۹۹ کتابیں تصنیف کیں اور چار لاکھ سے زیادہ اشعار کہے، پانچ دیوان یادگار ہیں، تحفۃ الصغر جس میں ۱۶ برس سے ۱۹ برس تک کا کلام ہے، وسط الحیٰوۃ اس میں ۲۰ برس سے ۳۳-۳۴ برس تک کا کلام ہے، غرۃ الکمال میں ۳۴ برس کی عمر ۶۸۵ھ سے ۶۹۵ھ تک کا کلام ہے، بقیہ نقیہ میں بڑھاپے کا زور ہے، ۷۱۵ھ کا کلام ہے، نہایۃ الکمال پانچواں دیوان ہے، اس میں ۷۲۵ھ تک کا کلام ہے،

قران السعدین ان کی پہلی مثنوی ہے، اس کے بعد نظامی کے پنج گنج کے جواب میں پانچ مثنویاں لکھیں، مطلع الانوار، شیریں خسرو، لیلیٰ مجنوں، آئینۂ سکندری اور ہشت بہشت چار اور مثنویاں ہیں، نہ سپہر، دول رانی وخضر خاں، تاج الفتوح اور تغلق نامہ، نثر میں تصوف میں افضل الفوائد، تاریخ میں خزائن الفتوح اور علم بدائع میں اعجاز خسروی یادگار ہیں،

امیر کا سب سے پہلا اور سب سے آخری کمال جامعیت ہے، یعنی

آنچہ خوباں ہمہ دارند تو تنہا داری،

ان کی اس "جامعیت" کی تشریح مختلف حیثیتوں سے کی جا سکتی ہے،

۱- عام طور سے اہل ادب کی دو حیثیتیں ہیں، یعنی ایک نثر نویس اور دوسرے شاعر، شیخ سعدی کی طرح ایسے باکمال جو نثر و نظم دونوں قلمیں زیر فرمان رکھتے ہوں، کم ہیں، مگر امیر کا قلم سعدی کی طرح دونوں مملکتوں پر یکساں چلتا ہے، فرق یہ ہے کہ سعدی نثر میں بھی روانی اور سادگی کے بادشاہ ہیں اور امیر نثر میں صنائع، بدائع اور لفظی تکلفات کے امیر ہیں،

۲۔ شاعر زیادہ تر کسی ایک ہی زبان کے ہوتے ہیں، لیکن امیر مسعود سعد سلمان لاہوری کی طرح کئی زبانوں کے شاعر ہیں، وہ ہندی، فارسی، عربی تین زبانوں پر قدرت رکھتے تھے،

۳۔ شاعری کی تین صنفیں ہیں، مثنوی، قصیدہ اور غزل، عام طور سے فارسی کے شاعران میں کسی ایک صنف میں کامل گذرے ہیں، جیسے فردوسی و نظامی مثنوی میں، خاقانی و انوری قصیدہ میں، اور سعدی و حافظ غزل میں، لیکن امیر کی جامعیت یہ ہے کہ وہ کلام کی ان تینوں صنفوں میں ممتاز ہیں،

۴۔ شاعر صرف شاعر ہوتا ہے، مگر ان کی ایک اور جامعیت یہ ہے کہ وہ شاعر بھی ہیں، مورخ بھی ہیں، موسیقی کے ماہر بھی ہیں، صوفی بھی ہیں اور ندیم شاہی بھی،

۵۔ ان کی ایک اور جامعیت بھی ہے، شاعر یا خواص کے کام کا ہوتا ہے، جیسے عرفی و غالب، یا عوام کا ہوتا ہے، جیسے نظیر اکبرآبادی، مگر امیر کی یہ خصوصیت ہے کہ وہ عوام و خواص دونوں کو گرویدہ کیے ہوئے ہیں، ایک طرف خواص کے لیے ان کا فارسی کلام ہے، دوسری طرف عوام کی دلچسپی کے لیے ان کی پہیلیاں، کہ مکرنیاں، دوہرے اور گیت ہیں،

۶۔ پھر لوگ یا تو دنیاداروں میں مقبول ہیں یا دینداروں میں، لیکن ایسے خوش نصیب شاعر کیا بلکہ انسان کم ہوں گے جن کے لیے تخت شاہی اور مسند فقر دونوں یکساں منتظر ہوں، ان کی زندگی کا تھوڑا سا حال آپ نے سنا ہے، اس سے اندازہ ہوگا کہ ان کی ساٹھ سال کی عمر کہاں میں شاید ہی کوئی بدبخت بادشاہ ایسا گذرا ہو جس کو ان کی صحبت کے بغیر چین ملا ہو، دوسری طرف دینداروں میں ان کا یہ حال کہ سلطان الاولیا حضرت خواجہ نظام الدین نے مرنے کے بعد بھی ان کو اپنے سے علٰحدہ کرنا پسند نہ فرمایا،

۷۔ اب میں ان کی جامعیت کا وہ آخری نقطہ بیان کرتا ہوں جس کی وسعت میں ہندوستان

کہ ہندو مسلمان دونوں قومیں سما گئی ہیں، یعنی وہی سب سے پہلے شخص ہیں جنھوں نے ہندی اور ایرانی تمدنوں کو ملاکر ایک نئے ہندوستانی تمدن کا ڈھانچہ تیار کیا، ہندی کو عربی، فارسی، ترکی زبانوں سے ملاکر ایک نئی ہندوی یا ہندی یا ہندوستانی زبان کو پروان چڑھایا، جو اب اردو بن گئی ہے، ہندی اور فارسی شاعری کو ملاکر شاعری کے نئے نئے نمونے تیار کیے جو آدھے ہندو اور آدھے مسلمان ہیں،

یہی رنگ انھوں نے موسیقی میں نمایاں کیا، خالص ہندی راگ اور راگنیوں کو ایرانی موسیقی سے ترکیب دیکر مجیر، سازگری، ایمن، عشاق، موافق، زیلف، فرغنہ، سرپردہ، باخرز، فردوست، منعم وغیرہ ایسے راگ تیار کیے ہیں جو ہندی اور ایرانی حسنِ مذاق سے ترکیب دیکر بنائے گئے ہیں، جن سے متحدہ ہندوستانی موسیقی نے نیا جنم پایا،

شاعری کے صنف میں فارسی کے پہلو بہ پہلو ہندی گیت اور دوہرے وغیرہ کا دوسرا منظر ہے جس میں ہندوستان کے دو تمدنوں کے دریاؤں کو جن کے دھارے الگ الگ بہہ رہے تھے ایک سنگم پر لاکر ملا دیا،

فارسی میں جیسا کہ میں نے پہلے کہا وہ مثنوی، قصیدہ اور غزل تینوں اصناف کے بادشاہ ہیں، خمسۂ نظامی کے جواب میں جتنی مثنویاں لکھی گئیں، ان میں سب سے کامیاب خسرو ہی کا پنج گنج ہے، فارسی مثنوی میں رزم اور بزم کی دو مستقل بادشاہتیں ہیں، رزم کے فرمانروا فردوسی ہیں، اور بزم کے نظامی، امیر نے دونوں بادشاہتوں کو ملاکر ایک کر دیا، لیکن اس سلسلہ میں ایک نکتہ ایسا ہے جس کی بنا پر خسرو کی بڑائی مسلّم ہو جاتی ہے، فردوسی نے جس رزم میں، اور نظامی جس بزم میں کمال پیدا کیا وہ دونوں ان دونوں کی خیالی دنیا ہیں، یعنی انھوں نے اپنے خیال کے طلسمات سے یہ دنیا بناکر کھڑی کی تھی، اسلیے انھوں نے جس طرح چاہا اپنی خیالی دنیا کو بنالیا، لیکن امیر نے پنج گنج کی خیالی

دنیاؤں کے ساتھ، تاج الفتوح، تغلق نامہ، دول رانی خضر خاں میں اپنی نہیں خدا کی بنائی ہوئی دنیا کی تصویر کھینچی ہے، دول رانی گو افسانہ ہے، مگر وہ ایک ایسی ہستی کی تصویر ہے جو امیر کی آنکھوں کے سامنے تھی، جس میں وہ کمی بیشی نہیں کر سکتے تھے، فردوسی و نظامی کیطرح ماضی کی دھندلی تصویریں نہیں، جن میں مصور کا قلم واقعات کے رد و بدل کا اختیار رکھتا ہے، امیر کی مثنویوں میں سے رزم و بزم کی ایک ایک تصویر آپ کے سامنے ہے،

بگردوں شد از نای زریں خروش | بہ دریاے لشکر در افتاد جوش
ہزاہز بر آمد بہ ہر دو سپاہ | رو ارود در آمد بہ خورشید و ماہ
علم سر ز عیوق بر تر کشید | سناں چشم سیارہ بر سر کشید
بیاباں ہمہ بیشۂ شیر گشت | جہانے پر از شیر و شمشیر گشت
بدریاے آہن جہاں غرق شد | ہوا پر ز میغ و زمیں پر ز برق
گرہ بر گرہ وشت پیکاں زناں | زرہ بر زرہ پشت روئیں تناں

یہ تو لڑائی کا ہنگامہ تھا، ذرا بزم کا سماں دیکھیے، مجنوں، لیلیٰ کے کہنے سے خطاب کرتا ہے،

ہستیم من و تو ہر دو شب گرد | لیکن تو بنالۂ و من از درد
چوں باز گذر کنی درون کوی | بر خاک درش ز من نہی روی
ہر خس کہ برو گذاشت گامے | از من برسانیش سلامے
ہر جا کہ نہاد پاے روشن | ز نہار بہ بوسی از لب من
خواہد چو ترا درون دہلیز | یا دش دہی از سگ دگر نیز
زنجیر خودت نہد چو بر دوش | از گردنِ من مکن فراموش

یہ تو مثنوی تھی، قصیدوں میں امیر کا کوئی خاص رنگ نہیں، کمال اسمٰعیل، خاقانی اور

انوری کی تقلید کرتے ہیں، اور جس کے جواب میں کہتے ہیں اسی کا رنگ بھرتے ہیں، خاقانی کے جواب میں

ہر سو جوانان نوسلب، ہر سو عروسان در قصب — طفلان نہ خفتہ از طرب، دیدہ بہ فردا داشتہ

فاسق کہ مے نا خوردہ گہ، در عیدگہ بیہودہ رہ — سر بر بساط سجدہ گہ، دل سوی صہبا داشتہ

داردی معلول است می، بل جان محلول است می — خورشید منحول است می در طاس مینا داشتہ

غزل امیر کی خاص چیز ہے، سعدی نے غزل کو غزل بنایا، اور امیر کی غزل گوئی حقیقت میں وہ سعدی کی شراب ہے جو امیر کے ہاں دوبارہ کھچکر اور تیز ہوگئی ہے، غزل کی جان درد، سوز و گداز، جذبات اور حسن و عشق کے دوسرے کاروبار ہیں، زبان سادہ، طرز ادا بے تکلف بحریں چھوٹی، ترکیب میں الجھاؤ نہیں، خصوصیت کے ساتھ شاعرانہ تلمیح میں صوفیانہ حقیقتوں کی تعبیر امیر کی غزل گوئی کی مقبولیت کا راز ہے،

سرے دارم کہ ساماں نیست اورا — بہ دل دردے کہ درماں نیست اورا

فرامش کرد عمرم روز را زانک — شبے دارم کہ پایاں نیست اورا

~~~~~~~~~~~~

آں دوست کہ بود بہ کراں شد — واں صبر کہ داشتم نہاں شد

گفتم کہ اسیر گردی اے دل — دیدی کہ بعاقبت ہماں شد

~~~~~~~~~~~~

تو چہ دانی نیازمندی چیست — چوں خدایت بہ کس نیاز نہ داد

~~~~~~~~~~~~

خسرو است و شبے فسانۂ یار و ہر بار — قدرے گریہ و پس بہ سر افسانہ رود

———*———
~~~~~~~~~~~~

ادبیات

غزل

از جناب روشن صدیقی

گلشن کی فضا بدل رہی ہے
بدمست صبا سنبھل رہی ہے

ٹوٹا ہے طلسم دور و نزدیک
منزل مرے ساتھ چل رہی ہے

وجدان کی چھاؤں تک پہنچکر
افکار کی دھوپ ڈھل رہی ہے

سنگیں خموشیوں سے ہوکر
اک راہِ سخن نکل رہی ہے

آرائشِ حسن، لمحہ لمحہ
پیراہنِ گل بدل رہی ہے

لائی ہے پیامِ شوق کسی کا
رُک رُک کے نسیم چل رہی ہے

یکساں ہیں حیات کے شب و روز
اک شمع مدام جل رہی ہے

اے حسن ازل ہوئی بڑی دیر
کیوں عشق کی بات ٹل رہی ہے

پلکوں سے گرے روشؔ کچھ آنسو
کیا ہجر کی رات ڈھل رہی ہے

غزل

از جناب اعجاز احمد خانصاحب شاہجہانپور

یہی اک جہاں کیا، جہاں اور بھی ہیں
زمیں اور بھی، آسماں اور بھی ہیں

جو اک کارواں لٹ گیا بھی تو کیا غم
سرِ رہگذر کارواں اور بھی ہیں

وہ جن سے تھی امید چارہ گری کی
مرے غم پہ وہ شادماں اور بھی ہیں

بلا سے مری پھونک دو آشیاں کو
جہاں میں مرے آشیاں اور بھی ہیں

ستم کیش تنہا فلک ہی نہیں ہے
ستم کے لیے آسماں اور بھی ہیں

شکستِ تمنا سے تھک کر نہ رہ جا
ابھی راہ میں امتحاں اور بھی ہیں

جو اشکوں نے اظہارِ غم کر دیا ہے
تو مجھ سے وہ اب بدگماں اور بھی ہیں

ہم اعجاز تنکے ہیں، ان کے سبب سے
ہمارے لیے آستاں اور بھی ہیں

غزل

از جناب کریم الرضا خان صاحب شکیل شاہجہانپوری

ہم اسکی خوشی کے بندے ہیں ہم عشق کو رسوا کیا کرتے
جب کوئی تمنا بھی ہی نہیں، اظہارِ تمنا کیا کرتے

وہ شوق طلب ہے شوق طلب جنبش تھی بقدرِ ظرف نظر
موسیٰ نے تقاضا کر دیکھا ہم ان سے تقاضا کیا کرتے

ہم کو یہ خوشی ہے او زاہد ہم حد سے کبھی آگے نہ بڑھے
ہم اس کے کرم کے سائل تھے ہم عشق کا دعوا کیا کرتے

کچھ بھی ہو مآلِ درد مگر جب درد ہوا انکار دوا پھر
ہم چارہ گروں سے کیا کہتے ہم درد کا شکوا کیا کرتے

عرفانِ خودی سے بیگانے تسخیر مہ و انجم میں رہے
جو خاک سے باہر جا نہ سکے، افلاک پہ قبضا کیا کرتے

خود ان کی فلک پیما حکمت زنجیر ہوس بنجاتی ہے
ورنہ یہ خرد کے دیوانے اللہ کی پروا کیا کرتے

مطبوعات جدیدہ

مسلم ثقافت ہندستان میں۔ مرتبہ مولانا عبدالمجید سالک، متوسط تقطیع، کاغذ، کتابت وطباعت بہتر، صفحات ۱۱۷، مجلد مع گردپوش، قیمت عـہ پتہ ادارۂ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ لاہور۔

مسلمانوں نے اپنے ہزار سالہ عہد حکومت میں ہندوستان پر بڑا گہرا اثر ڈالا ہے، اس کے علوم وفنون صنعت وحرفت، تہذیب وثقافت ہر چیز میں ان کے اثرات نمایاں ہیں، مگر آجکل ایک ایک خاص ذہنیت کے ماتحت عمداً ہندوستانی مسلمانوں کی تاریخ کو مسخ کیا جا رہا ہے، اس لیے ضرورت تھی کہ ان کی شاندار تاریخ کا محققانہ ومنصفانہ جائزہ لیا جائے، یہ کتاب اسی نقطۂ نظر سے لکھی گئی ہے جس میں یہ دکھایا گیا ہے کہ مسلمانوں نے ہندوستان کی تہذیب پر کتنا وسیع اور گہرا اثر ڈالا اور اس سے ہندوستانی تہذیب کس قدر بلند ہوگئی، کتاب دس ابواب پر مشتمل ہے، شروع میں قدیم ہندوستان کی سیاسی، جغرافیائی، تہذیبی، معاشرتی، اخلاقی، مذہبی، علمی اور ادبی حالت پر تبصرہ کیا گیا ہے، پھر بیان اسلام کی آمد، اس کی بنیادی، اخلاقی اور اقتصادی تعلیمات، محمد بن قاسم کے ورود، سلطان محمود غزنوی، شہاب الدین غوری اور ظہیر الدین بابر کا ذکر ہے، اس باب میں لائق مؤلف نے ثابت کیا ہے کہ عرب تاجر اور سیاح قدیم زمانے سے ہندوستان آتے رہے ہیں اور محمد بن قاسم کے حملۂ سندھ سے پہلے عرب تاجر اور جہازراں جنوبی ہند میں آباد ہو چکے تھے، اور ان کے ذریعہ اسلام کی تعلیم ہندوستانیوں کے دلوں کو مسخر کر چکی تھی اور محمود غزنوی جس کو آج کل راہزن اور ڈاکو ثابت کیا جا رہا ہے، ایک پاکباز، نشر لطف نیک طینت، روادار، بلند اخلاق اور بہادر بادشاہ تھا، پھر سلاطین ہند کے طرز حکومت، فوجی نظام

صوبجاتی نظم ونسق، علم پروری، ان کے عہد کے صوفیہ، علماء، اصحاب سیر، وتاریخ اطبا اور شعرائے فارسی وغیرہ کے حالات ہیں، ایک باب میں فنون لطیفہ کا ذکر ہے جس میں باغات، تعمیرات، مصوری، خطاطی اور موسیقی سے مسلمانوں کی دلچسپی اور اس میں انکا درجہ دکھایا گیا ہو، اس میں بعد مسلمانوں کی طرز معاشرت، حیوانات کی پرورش مردانہ کھیلوں، مکان ولباس، ساز وسامان اور انواع واقسام کے کھانوں کی تفصیل ہے، ایک باب مسلمانوں کی رواداری اور ہندوؤں کے ساتھ ان کے حسن سلوک کے لیے مخصوص ہے اور ہندوستان کی مختلف زبانوں پر فارسی کے اثرات، فارسی اور اردو کے ہندو شعراء مصنفین کا ذکر ہے، اس بحث میں اردو کو مسلمانوں کا بہترین ثقافتی تحفہ قرار دیا گیا ہے، نویں باب میں حضرت شاہ ولی اللہ اور خاندان ولی اللہی کی علمی وتجدیدی خدمات، سرسید احمد خاں اور ان کے رفقاء کی تعلیمی واصلاحی کوششوں اور مسلمانوں کی سیاسی بیداری پر تفصیل کے ساتھ روشنی ڈالی گئی ہے، آخری باب میں مسلمانوں کے دور حکومت میں عوامی اور پبلک زندگی کی کیفیت وحالت بیان کی گئی ہے جس سے مسلمان سلاطین کی داد ودہش، رعایا پروری اور حسن انتظام کا پتہ چلتا ہے، یہ کتاب کا صرف سرسری خاکہ ہے ورنہ اسکا ہر باب بیش قیمت معلومات پر مشتمل ہے، اور اس کی اصل قدر وقیمت کا اندازہ اور مسلم ثقافت کا پورا نقشہ مطالعہ ہی سے سامنے آسکتا ہو، کتاب کا ہر صفحہ مصنف کی محنت، تلاش وتحقیق اور حسن مذاق کا آئینہ دار ہے، اور ان کا نام ہی ان خوبیوں کی پوری ضمانت ہے اور وہ اس کے لیے مبارکباد کے مستحق ہیں، یہ کتاب ہندوستان کی مشترک تہذیب سے تمام دلچسپی رکھنے والوں خصوصاً کالجوں اور یونیورسٹیوں کے طلبہ اور پروفیسروں کے مطالعہ کے لائق ہے،

سیرت سید احمد شہید۔ از مولانا ابو الحسن علی ندوی تقطیع کلاں، کاغذ، کتابت وطباعت عمدہ، صفحات ۴۹۰ مجلد مع گرد پوش قیمت ۱۲؎ ناشر خواجہ بک ڈپو، اردو بازار لاہور،

یہ مولانا ابو الحسن علی کی مشہور ومقبول تالیف "سیرت سید احمد شہید" کے چوتھے ایڈیشن کا پہلا حصہ ہے،

جس میں حضرت سید صاحب کی ولادت سے بیعت امامت تک کے واقعات اور حالات ہیں، معارف میں اس کے پہلے ایڈیشنوں پر مفصل تبصرہ ہو چکا ہے، یہ نیا ایڈیشن فاضل مولف کی بعض نئی تحقیقات جدید معلومات اور متعدد تاریخی دستاویزوں اور نقشوں پر مشتمل ہے جس سے کتاب کی اہمیت و افادیت میں اور اضافہ ہو گیا ہے، صاحب سوانح کی زندگی سراپا یقین و ایمان، اخلاص و عمل اور ہمت و جہاد سے عبارت ہے، اور خود مؤلف کی شخصیت بھی بڑی پاکیزہ اور پر اثر واقع ہوئی ہے، ان خصوصیات کے ساتھ مصنف کی ستھری زبان اور شیریں بیانی نے اس میں بڑی حلاوت اور دلآویزی پیدا کر دی ہے، توقع ہے کہ یہ ایڈیشن بھی پہلے کی طرح مقبول ہوگا۔

نصرۃ الباری فی بیان صحۃ البخاری از مولانا عبد الرؤف رحمانی تقطیع خورد، کاغذ کتابت و طباعت بہتر صفحات ۲۴۰، قیمت عہ پتہ عبد الرؤف رحمانی معرفت تبارک اللہ بڑھنی بازار، پوسٹ رامت گنج، ضلع بستی۔

صحیح بخاری حدیث کی کتابوں میں سب سے زیادہ اہم اور اصح الکتب بعد کتاب اللہ مانی جاتی ہے۔ اس رسالہ میں جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہے، اس کی اسی حیثیت کو دلائل سے ثابت کیا گیا ہے، اور امام بخاری کے غیر معمولی علم و فضل، بے مثال قوت حافظہ، اخذ حدیث میں اہتمام بخاری کی ترتیب و تصنیف میں حزم و احتیاط، اس کی توثیق کے متعلق اکابر محدثین اور ائمہ فن کے اقوال نیز اس کی معلقات، متابعات مسندات اور اسی قبیل کی دوسری خصوصیتوں کا ذکر ہے، جن سے اسکا اصح الکتب ہونا ثابت ہوتا ہے، شروع میں مولانا محمد اسماعیل گجرانوالہ کا مقدمہ اور لائق مؤلف کے قلم سے اسناد و روایات پر مبسوط تبصرہ بھی ہے، البتہ کہیں کہیں بیان میں مبالغہ ہو گیا ہے، اور انداز تحریر موجودہ مذاق سے پوری طرح ہم آہنگ نہیں ہے لیکن رسالہ محنت اور نیک نیتی کیساتھ لکھا گیا ہے، اس زمانہ میں حدیث کے متعلق جو عام افراط و تفریط پیدا ہو گئی ہے اس لحاظ سے اسکا مطالعہ مفید ہوگا،

شعر و ادب ۔ از جناب اختر علی تلہری تقطیع خورد، کاغذ، کتابت و طباعت بہتر، صفحات ۲۰۵ مجلد مع گرد پوش، قیمت ستے رپئے (۱) دانش محل امین الدولہ پارک لکھنؤ (۲) فروغ اردو، امین آباد پارک لکھنؤ (۳) مکتبہ فکر و ادب نمبر ۲۹ گولہ گنج لکھنؤ۔

یہ مصنف کے آٹھ ادبی اور تنقیدی مضامین کا مجموعہ ہے، وہ ایک دیدہ ور اہل قلم ہیں، انھوں نے ترقی پسند ادب کے بعض غلط نزاعیدوں نے قدیم سرمایۂ شعر و ادب کے متعلق جو غلط فہمیاں پیدا کر دی ہیں ان کا بڑی خوبی سے ازالہ کیا ہے، اور شروع کے تین مضامین اس حیثیت سے بڑے مفید اور قابل قدر ہیں، ان کے مضامین میں فکر کی جدت بھی پائی جاتی ہے۔ اثر کی غزلیہ شاعری پر ان کا مقالہ اس اعتبار سے اہم ہے کہ اثر جیسے باکمال شاعر کو ہمارے نقاد ابتک نظر انداز کیے ہوئے ہیں، موازنہ مومن و غالب اور مسدس حالی میں البتہ کچھ غیر متوازن باتیں آگئی ہیں، خصوصاً مسدس حالی کے متعلق ان کی رائے عجیب اور محل نظر ہے مولوی عبد الحق صاحب نے اگر انیس سے حالی کو برتر ثابت کرنے کی کوشش کی ہے تو اس میں غریب حالی کا کیا قصور کہ اس کی سزا اس کو دیجائے، ان فروگذاشتوں سے قطع نظر یہ مجموعہ علمی و ادبی حیثیت سے ارباب ذوق کے پڑھنے کی چیز ہے،

رزم نامہ انیس ۔ مرتبہ جناب سید مسعود حسن رضوی ادیب تقطیع خورد، کاغذ، کتابت و طباعت بہتر، صفحات ۲۰۵ قیمت ستے رپئے کتاب نگر دین دیال روڈ لکھنؤ،

انیس مرحوم کے مرثیوں کا موضوع کربلا کے روح فرسا واقعات ہیں، اسلیے ان میں رزمیہ شاعری کا بڑا عنصر ہے پروفیسر مسعود حسن رضوی نے جو انیس پر اتھارٹی کی حیثیت رکھتے ہیں انیس کی رزمیہ شاعری کو مرثیہ سے الگ کرکے رزم نامہ انیس کے نام سے مرتب کیا ہے، انیس نے جس میدان میں بھی قدم رکھا اسکو کمال تک پہنچا دیا، انکا رزمیہ کلام بھی اس کمال کا نمونہ ہے، اسکو پڑھکر محسوس ہوتا ہے کہ پڑھنے والا خود میدان جنگ میں کھڑا ہے، کلام انیس کے اصلی محاسن ان نظموں میں بھی پوری طرح نمایاں ہیں، اور لائق مرتب نے اس خوش اسلوبی سے اسکو الگ کیا ہے کہ ربط اور تسلسل بیان میں کوئی فرق نہیں آنے پایا ہے، اردو میں رزمیہ شاعری کی بڑی کمی ہے، اس انتخاب سے اس پر ایک مستقل کتاب ہوگئی ہے، کتاب مرتب کرکے فاضل مرتب نے ایک مفید ادبی خدمت انجام دی ہے۔ "ض"

سلسلۂ تابعین و تبع تابعین رض

اہل کتاب صحابہ و تابعین رض

شروع میں عرب کے یہود و نصاریٰ کی قدیم تاریخ اور اُن کے تمدنی و سیاسی اثرات اور اُن کی دینی و اخلاقی حالت کی تفصیل اور اس کے بعد حروف تہجی کے اعتبار سے (۹۳) اہل کتاب صحابہ اور تابعین اور اُن کے بعد صحابیات اور تابعات کا تذکرہ قلم بند کیا گیا ہے، مرتبہ مولوی حافظ مجیب اللہ صاحب ندوی

ضخامت ۲۶۵ صفحے قیمت : للعہ

تابعین رض

اس میں حضرت عمر بن عبدالعزیز رض، حسن بصری رض، اویس قرنی، امام زین العابدین رض، سعید بن مسیب، محمد بن سیرین، ابن شہاب زہری، اور قاضی شریح وغیرہ ۹۶ اکابر تابعین رضوان اللہ علیہم اجمعین کے سوانح اُن کے علمی، مذہبی، اخلاقی، اور علمی مجاہدات اور کارناموں کی تفصیل ہے، مرتبہ شاہ معین الدین احمد ندوی

طبع دوم ضخامت ۷۰۰ صفحے قیمت عہ

تبع تابعین رض

(حصۂ اوّل)

علم و عمل اور مذہب و اخلاق میں جس طرح صحابۂ کرام کے جانشین اور تربیت یافتہ تابعین عظام تھے اور صحابۂ کرام کے بعد اُنہی کی زندگی ملت اسلامیہ کے لئے نمونۂ عمل بنی، بالکل اسی طرح تابعین کرام کے جانشین اور اُن کے فیض یافتہ تبع تابعین تھے، سیر الصحابہ کے سلسلہ کی تکمیل کے بعد دار المصنفین تابعین کے نام سے تابعین کے مقدس گروہ کے حالات کا مرقع پیش کر چکا ہے، اب اُس نے اُن کے بعد کے مقدس بزرگوں اور ائمۂ دین کا مرقع تیار کرایا ہے، اس کے دو حصے ہیں، پہلے حصہ میں امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے جلیل القدر تلامذہ اور اُن کے فقہی مسلک کے داعی و علمبردار امام ابو یوسف، امام محمد شیبانی، امام زفر کے علاوہ امام اوزاعی، ابن جریج، یحییٰ بن آدم اور فضیل بن عیاض وغیرہ کے سوانح اور اُن کے علمی، مذہبی، اخلاقی کارناموں اور فقہی اجتہادات کی تفصیل بیان کی گئی ہے، مرتبہ مولانا حافظ مجیب اللہ صاحب ندوی، حصۂ اول ضخامت صفحے

قیمت :

رجسٹرڈ نمبر اے ۲۰   اپریل ۱۹۵۹ء

معارف

مجلس دارالمصنفین کا ماہوار علمی رسالہ

مرتبہ

شاہ معین الدین احمد ندوی

قیمت آٹھ روپیے سالانہ

دفتر دارالمصنفین اعظم گڈھ

(کتبۂ اقبال احمد)

تاریخ دعوت و عزیمت حصہ دوم

یعنی

علامہ ابنِ تیمیہؒ کے سوانح حیات

اس میں آٹھویں صدی ہجری کے مشہور عالم و مصلح شیخ الاسلام حافظ تقی الدین ابن تیمیہ حرانی کے سوانحِ حیات، اُن کے صفات و کمالات، اُن کی علمی و تصنیفی خصوصیات اُن کا تجدیدی و اصلاحی کام اور مقام اور اُن کی اہم تصنیفات الجواب الصحیح منہاج السنۃ فی نقض کلام الشیعہ والقدریہ کا مفصل تعارف اور اُن کے ممتاز تلامذہ اور منتسبین حافظ ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ، ابن الہادی، ابنِ کثیر اور حافظ ابنِ رجب وغیرہ کے حالات بیان کئے گئے ہیں۔ ضخامت ۳۹۲ قیمت: ۸/

مؤلفہ مولانا ابوالحسن علی ندوی

قیمت ۸/

ایک پنتھ دو کاج

ناپ تول کا میٹرک نظام اپنانے سے ہمیں دو طرح کا فائدہ ہوگا۔ دیش بھر میں مختلف نظاموں کی پھیلائی ہوئی گڑبڑ اور ان سے پیدا ہونے والا نقصان ختم ہو جائے گا۔

اس کے علاوہ ہم ایک بین الاقوامی نظام سے بھی مستفید ہو سکیں گے۔ میٹرک نظام تمام دنیا میں تسلیم کیا جاتا ہے۔

اس دوہرے مقصد کو حاصل کرنے کے لیے پہلا قدم میٹرک اوزان کا استعمال ہے، جو بعض صنعتوں اور ریاستوں کے مخصوص علاقوں میں شروع ہو چکا ہے۔

آسانی
اور
یکسانی
کے لیے

جاری کردہ بھارت سرکار

DA 58/435

جلد ۸۳، ماہ شوال المکرم ۱۳۷۸ھ مطابق ماہ اپریل ۱۹۵۹ء، نمبر ۴

فہرست

شذرات

ادھر چند سال سے ہندوستان میں کوئی بڑا فرقہ وارانہ فساد نہیں ہوا تھا اور خیال ہو چلا تھا کہ اب فرقہ پرستی دب رہی ہے اور مسلمانوں کو عزت و آبرو کے ساتھ رہنے کا موقع ملے گا، مگر اس سال ہولی کے موقع پر جو فساد ہوئے خصوصاً بھوپال اور مبارکپور میں جس طرح مسلمانوں کو ذلیل اور تباہ و برباد کرنیکی کوشش کی گئی، اور پولیس نے ان پر جو مظالم ڈھائے اس نے اس خیال کو غلط ثابت کر دیا، اور یہ معلوم ہوا کہ حکومت کے عہدہ داروں اور امن و امان کے محافظ حکام میں بھی فرقہ پرستی سرایت کر گئی ہے، اور ان فسادات کی نوعیت سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اتفاقی نہ تھے بلکہ سوچی سمجھی ہوئی اسکیم کے مطابق کیے گئے تھے، اور ان کا مقصد ہی یہ تھا کہ جتنی مسلمانوں میں کچھ دم باقی ہے، ان کو اس قدر پست و پامال کر دیا جائے کہ پھر ان میں سر اٹھانے کی سکت باقی نہ رہے۔

یہ کھلی ہوئی حقیقت ہے کہ اس وقت ہندوستان کے مسلمان جس نازک پوزیشن میں ہیں اس میں وہ اپنی طرف سے فساد کی ابتدا کرنے کا تصور بھی نہیں کر سکتے، وہ اقلیت میں ہیں، عملاً ان کی حیثیت محکوم کی ہے، فرقہ پرست جماعتوں کے علاوہ حکومت کے عہدہ داروں میں بھی فرقہ پرستی سرایت کر گئی ہے، ان کی طرف سے فسادیوں کی ہمت افزائی ہوتی ہے، اور جہاں بھی فساد ہوتا ہے مسلمان تباہ و برباد کیے جاتے ہیں، ان ہی کا جانی و مالی نقصان ہوتا ہے اور الٹے ان ہی کو قید و بند کی مصیبتیں جھیلنی

پڑتی ہیں، ان پر پاکستان سے ساز و باز کا الزام لگا کر بدنام کیا جاتا ہے، ان حالات میں وہ فساد کا خواب بھی نہیں دیکھ سکتے اور ایسے موقعوں پر دب جاتے ہیں، مگر جب کبھی ان کے صبر و تحمل کا پیمانہ لبریز ہو جاتا ہے، اس وقت وہ بھی بدرجہ مجبوری مقابلہ میں آجاتے ہیں، بھوپال اور مبارکپور وغیرہ میں ان ہی حالات میں فساد ہوئے، اور مبارکپور میں تو معمولی جھڑپ کے بعد معاملہ ختم ہو گیا تھا، مگر اس کے بعد پولیس فریق بن گئی اور اس نے مسلمانوں پر جو مظالم ڈھائے اس کی تفصیل اخبارات میں آچکی ہے،

یہ تنہا مبارکپور اور بھوپال کا معاملہ نہیں ہے، وہ تو کسی نہ کسی شکل میں ختم ہو جائیگا، بلکہ ہندوستان میں مسلمانوں کی آیندہ پر امن اور باعزت زندگی کا مستقل سوال ہے، کہ انھیں ایک محکوم اور ذلیل رعایا بنکر رہنا پڑیگا یا باعزت اقلیت کی حیثیت سے، اگر ہندوستان کی حکومت واقعی جمہوری اور سیکلر ہے تو مسلمانوں کے تحفظ اور ان کی باعزت زندگی کی ذمہ داری اس پر عائد ہوتی ہے، جسے وہ آسانی سے پورا کر سکتی ہے، اگر حکومت کے عہدہ دار اور امن و قانون کے محافظ حکام فرقہ پروری میں مبتلا نہ ہو جائیں اور اپنے فرائض دیانتداری سے ادا کریں تو کبھی فساد نہیں ہو سکتا اگر اتفاقیہ ہو بھی جائے تو زیادہ نہیں بڑھ سکتا، اور جس فساد میں ان کی غفلت اور فرقہ پروری ثابت ہو ان کو پوری سزا دیجائے اگر دو چار کو بھی سزا مل جائے تو بڑی حد تک فسادات کا خاتمہ ہو جائیگا، انگریزوں کے زمانہ میں حکام کی فرقہ پروری، غفلت اور ان کے علاقہ میں فساد سے ان کا ریکارڈ خراب ہو جاتا تھا، اس لیے جب تک خود حکومت نہیں چاہتی تھی فساد نہیں ہو سکتا تھا، اگر اتفاقیہ ہو بھی جاتا تھا، تو اس پر آسانی سے قابو حاصل کر لیا جاتا تھا، اگر آج بھی اس پر عمل کیا جائے تو بڑی حد تک فساد کا خاتمہ ہو سکتا ہے، مگر اس آزادی کے دور میں تو حکام کو بھی آزادی مل گئی، ان سے کوئی مواخذہ نہیں ہوتا، اس لیے ان کو اور بھی کھل کھیلنے کا موقع مل گیا ہے،

فساد کو روکنے کی دوسری تدبیر یہ ہے کہ ہر ضلع میں ایماندار ہندو مسلمانوں کی امن کمیٹیاں قائم کیجائیں، جن کو حکام کا پورا تعاون حاصل ہو، مقامی کانگریس کمیٹیاں بھی اس کام کو انجام دے سکتی ہیں، مگر افسوس یہ ہے کہ وہ خود بھی فرقہ پرستی میں مبتلا ہیں، اور جن کانگریسیوں میں کسی قدر احساس ہے وہ اپنے اغراض و مقاصد کی بنا پر فرقہ پرستوں کی مخالفت کی ہمت نہیں کر سکتے، اس بارہ میں تو کانگریس سے کہیں بہتر دوسری پارٹیاں ہیں جو فرقہ پرستی کے خلاف آواز بلند اور مظلوم فرقوں کے ساتھ عملی ہمدردی کرتی ہیں، اگر کانگریس نے کھل کر فرقہ پرستی کا مقابلہ نہ کیا تو اس کو بہت جلد ان پارٹیوں کے مقابلہ میں تخت حکومت چھوڑنا پڑے گا، اس لیے دیکھنا ہے کہ حکومت بھوپال اور مبارکپور کے معاملہ میں کیا رویہ اور آئندہ اس قسم کے فسادات کے انسداد کا کیا طریقہ اختیار کرتی ہے،

مسلمانوں کو ان واقعات سے ہراساں اور بددل نہ ہونا چاہیے، وہ اس سے بھی بڑے مصائب جھیل چکے ہیں، یہ وقت بھی گذر جائے گا، چار کروڑ مسلمان کو ذلیل بنا کر رکھنا آسان نہیں ہے، ان کو ذلیل کرنے والے خود دنیا کی نگاہوں میں رسوا ہوں گے، اور اگر مسلمانوں میں صلاحیت ہے تو وہ ہندوستان میں اپنا اصل مقام حاصل کر کے رہیں گے، مگر مسلمانوں کے صاحب فکر طبقہ کو بہرحال یہ سوچنا ہے کہ آخر یہ زندگی کب تک، وہ محض حکومت کے سہارے زندہ نہیں رہ سکتے اور دس سال کے تجربہ کے بعد اس پر بھروسہ کرنا سخت غلطی ہے، اب کانگریس کی اصل روح اور اسی کے ساتھ اس کا نصب العین ختم ہو چکا، اب اس کا مقصد محض اپنی حکومت کی بقا و استحکام ہے خواہ وہ کسی ذریعہ سے ہو، اس سے کہیں بہتر دوسری ترقی پسند پارٹیاں ہیں، اس لیے مسلمانوں کو خود اپنی تنظیم اور طاقت پر بھروسہ کرنا ہے، اس کے بغیر وہ ہندوستان میں زندہ نہیں رہ سکتے، اس کے لیے مسلمان رہنما جو شکلیں بھی تجویز کریں، جب مسلمانوں میں قوت اور تنظیم ہو گی اسوقت حکومت بھی ان کو ماننے پر مجبور ہو گی، ورنہ

یہ مفتی تقدیر کا فتویٰ ہے ازل سے ہے جرم ضعیفی کی سزا مرگ مفاجات

مقالات

مدارجِ سلوک

تصفیۂ قلب

از
جناب ڈاکٹر میر ولی الدین صاحب جامعہ عثمانیہ

گر تو بسیار یاد دوست کنی
ہم تو عاشق شوی وہم معشوق!

تصفیۂ قلب ماسوی اللہ سے انقطاع وبے تعلقی کا نام ہے، حب دنیا واندیشۂ مالایعنی سے قلب کا پاک وصاف ہونا ہے، اور یہ نتیجہ ہے ذکر الٰہی کا۔ ذکر کا نور جب قلب میں داخل ہوتا ہے تو قلب ہموم وغموم دنیوی میل ابنائے دنیا، وحب دنیا سے فارغ وخالی اور حق تعالیٰ کی محبت سے مملو ہو جاتا ہے، نور ذکر ہی قلب کو نورانی قندیل بنا دیتا ہے، ورنہ وہ بقول مولانا روم "بول قارورہ" کے سوا کچھ نہیں ہوتا:

چوں نباشد نور دل، دل نیست آں | چوں نباشد روح جز گل نیست آں
آں زجاجہ کو ندارد نور جاں | بول قارورہ است قندیلش مخواں

غافل کا دل محض "حجرۂ دیوار" ہے، اور ذاکر کا دل "منظر ربانی":

دل یکے منظریست ربانی | حجرۂ دیوار را چہ دل خوانی
(سنائی)

یہی وجہ ہے کہ صوفیہ کرام نے تصفیہ قلب کے لیے ذکر ہی کو ضروری سمجھا ہے، یہ ان کی ذاتی تجویز نہیں ہے، بلکہ قرآن حکیم اور احادیث نبی کریم کی قرار دادین کا نسخہ ہے، قرآن حکیم نے ذکر کی جو تاکید کی ہو پہلے اس پر نظر ڈالیے،

ذکر کثیر کی تاکید سے قرآن مجید مملو ہے: ایمان والوں کو تاکید کی جاتی ہے:-

یَا اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اذْكُرُوا اللّٰهَ ذِكْرًا كَثِیْرًا وَّ سَبِّحُوْهُ بُكْرَةً وَّاَصِیْلًا (احزاب)	اے ایمان والو اللہ کو بہت یاد کرو اور صبح وشام اسکی بہت پاکی بیان کرو،

فلاح کے طلب گاروں کو حکم ہوتا ہے

وَاذْكُرُوا اللّٰهَ كَثِیْرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ	یادکرو اللہ کو بہت تاکہ فلاح پاؤ

جانتے ہو کہ "ذکر کثیر" کا کیا مفہوم ہے، مجاہد کی زبان میں: "الذکر الکثیران لا ینساہ بحال" یعنی ذکر کثیر وہ ہے، جو کسی حال فراموش نہ ہو، اسی کو صوفیہ کرام کی اصطلاح میں "یادداشت" یا "ذکر دوام" سے تعبیر کیا گیا ہے، حق تعالیٰ اپنے نیک بندوں کی تعریف اس طرح فرماتے ہیں:

اَلَّذِیْنَ یَذْكُرُوْنَ اللّٰهَ قِیَامًا وَّ قُعُوْدًا وَّ عَلٰی جُنُوْبِهِمْ (آل عمران - ۲۰)	وہ لوگ جو یاد کرتے ہیں اللہ کو کھڑے بیٹھے اور اپنے پہلوؤں پر،

حضرت ابن عباسؓ اس کی توضیح میں فرماتے ہیں: ای باللیل والنهار فی البر والبحر والسفر والحضر والغنی والفقر والمرض والصحة والسر والعلانیه" یعنی شب و روز، خشکی وتری میں، سفر و حضر میں، غنی و فقر میں، بیماری و صحت کی حالت میں، ظاہر یا پوشیدہ طور پر، ہر حال میں ذکر کا حکم فرمایا گیا ہے، اور آیۃ کریمہ فاذکروا اللہ قیاما و قعودا وعلی جنوبهم (نساء - ۱۵) کی تفسیر کرتے ہوئے حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں،

لم یفرض اللہ علی عبادہ فریضۃ	حق تعالیٰ نے اپنے بندوں پر کوئی عبادت ایسی فرض

الا جعل لها حدا معلوما ثم	نہیں کی جس کی حد معلوم مقرر نہیں کر دی،
عذر اهلها فی حال العذر	پھر اہل عذر کو حالت عذر میں اس سے
غیر الذکر فان الله تعالیٰ لم یجعل	معاف نہ فرما دیا لیکن ذکر ہی ایک ایسی عبادت
لها حدا انتهی الیه ولم یعذر	ہے کہ حق تعالیٰ نے اس کی کوئی حد مقرر نہیں کی اور
احدا فی ترکه الا مغلوبا فی	کسی کو اس سے معاف نہیں فرمایا الا مغلوب
عقله وامره بذکره فی الاحوال کلها	العقل کو اور ہر حال میں اپنے ذکر کا حکم دیا،

نیک بندوں کی تعریف کے برخلاف منافقین کی مذمت اس طرح کی گئی ہے، ولا یذکرون الله الا قلیلا، نہیں ذکر کرتے اللہ کا مگر تھوڑا (نساء - ۱۵)

ذکر کی اہمیت کے لیے یہ آیت کافی ہے: ولذکر الله اکبر (المومنون - ۲) یعنی اللہ کا ذکر ہر شے سے بڑا ہے۔ حث علی الذکر کے لیے فرمایا گیا ہے: فاذکرونی اذکرکم (البقرہ - ۱۸) "تم میرا ذکر کرو میں تمھارا ذکر کرتا ہوں" یعنی تم مجھے یاد کرو میں تمھیں یاد کرتا ہوں؛ ذکر کرنے والوں اور ذکر کرنے والیوں کے اجر و مغفرت کا وعدہ فرمایا گیا:

والذاکرین الله کثیرا والذاکرات	(احزاب - ۵)	اللہ کو بہت یاد کرنے والوں اور والیوں
اعد لهم مغفرة واجرا عظیما		کے لیے بخشش اور بڑا ثواب تیار کیا گیا ہے

فاذکرونی اذکرکم کی تفسیر میں حسن فرماتے ہیں کہ حلاوت تمھیں تین چیزوں میں ڈھونڈھنی چاہیے: نماز، ذکر اور قرآن، اگر ان میں حلاوت نہ ملے تو جان لو کہ تم قید و بند میں ہو، ظاہر ہے کہ یہ چیزیں تین نہیں بلکہ درحقیقت ایک ہی ہیں، کیونکہ نماز اور قرآن ذکر ہی پر مشتمل ہیں، بلکہ ذکر قرآن کا نام ہی ہے اور نماز سے مراد ذکر حق ہے، اَقِمِ الصَّلٰوةَ لِذِكْرِىْ (طٰہٰ - ۱)

اسی آیت کی تفسیر میں حضرت شاہ عبدالعزیز فرماتے ہیں کہ اس آیت کے فحوی کے مطابق جو شخص

زبان یا دل یا جوارح سے ذکر کرے گا اور امور معاش میں مشغول رہے گا وہ ذاکرین میں شمار ہوگا، گویا اس صورت میں سارے مسلمان جو اوامر الٰہیہ کی تعمیل کرتے ہیں اور منہیات سے باز رہتے ہیں، وہ سب ذاکر ٹھہرے اور شرع کے خلاف عمل کرنے والے فاسق و غافل، گو وہ رات دن کسی ذکر و شغل میں مشغول ہوں۔

مقام ترہیب کی بھی دو ایک آیتیں سن لو،

لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللّٰهَ فَأَنسَاهُمْ	ان لوگوں کے مانند نہ ہو جانا جنھوں نے خدا
أَنفُسَهُمْ أُولٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ	کو بھلا دیا، پس خدا نے ان کو ان کا نفس بھلا دیا
(الحشر۔ ۳)	یہی لوگ نافرمان ہیں،

یعنی جن لوگوں نے حق تعالیٰ کی یاد سے غفلت اور بے پروائی برتی، حق تعالیٰ نے خود ان کی جانب سے ان کو غافل و بے خبر کر دیا کہ آنے والی آفتوں سے اپنے بچاؤ کی فکر نہ کی اور نافرمانیوں میں غرق ہو کر دائمی خسارے اور ابدی ہلاکت میں پڑ گئے" (مولانا شبیر احمد عثمانی)

مَنْ يَعْشُ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمٰنِ نُقَيِّضْ	جو آنکھ چرائے گا رحمٰن کی یاد سے ہم اس پر
لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ (الزخرف)	مقرر کر دیں گے ایک شیطان جو رہے گا اس کا ساتھی!

یعنی ذکر الٰہی سے اعراض کا نتیجہ شیطان کا تسلط ہے، جو ہر وقت اغوا کرتا ہے اور دل میں طرح طرح کے وساوس پیدا کرتا ہے۔ اور دوزخ تک اس کا ساتھ نہیں چھوڑتا۔

جب آدمی کے دل پر شیطان کا قابو ہو جاتا ہے، تو پھر اس کا دل و دماغ اس طرح مسخ ہو جاتا ہے کہ اسے کچھ یاد نہیں رہتا کہ خدا بھی کوئی چیز ہے، ترک ذکر الٰہی کا انجام قلب پر شیطان کا تسلط ہے:

اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطٰنُ فَأَنْسٰهُمْ	قابو پا لیا ان پر شیطان نے پھر بھلا دی انکو اللہ کی یاد
ذِكْرَ اللّٰهِ أُولٰئِكَ حِزْبُ الشَّيْطٰنِ	وہ لوگ گروہ شیطان سے ہیں، خبردار جو لوگ گروہ
أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطٰنِ هُمُ الْخٰسِرُونَ	شیطان سے ہیں وہی خراب ہونے والے ہیں!
(المجادلہ۔ ۳)	

وجوب ذکر کے سلسلہ میں آخری آیت پیش کیجاتی ہے، جو بہت غور کے قابل ہے۔ حق تعالیٰ نیک بندوں کی توصیف میں فرماتے ہیں:

رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ — وہ مرد کہ نہیں غافل ہوتے سودا کرنے میں اور نہ
وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ (النور - ۵) — بیچنے میں اللہ کی یاد سے۔

خواجہ بہاء الدین نقشبند نے اس آیت سے ذکر قلبی دائمی کا استنباط کیا ہے، جو ان کے نزدیک ذکر کثیر ہے کہ یہ انقطاع پذیر نہیں، کیونکہ بیع و تجارت میں ذکر زبانی موقوف ہو جاتا ہے، اور ذکر قلبی ہی جاری رہ سکتا ہے، اسی کو دوسرے الفاظ میں 'وقوف قلبی' یا 'یادداشت' یا 'ذکر دوام' سے تعبیر کیا جاتا ہے، اور آیت :-

وَاذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ — اور ذکر کیے جا اپنے رب کے نام کا اور چھوٹ کر
إِلَيْهِ تَبْتِيلًا (المزمل - ۱۰) — چلا آ اسکی طرف سب سے الگ ہو کر

سے اسی خیال کی تائید ہوتی ہے، کیونکہ اس آیت کریمہ میں اس امر کی تاکید ہے کہ انسان کے دل میں حق تعالےٰ کی یاد اور اس کا تعلق سب پر غالب رہے۔ اور چلتے پھرتے، اٹھتے بیٹھتے اسی کی یاد میں مشغول رہے، غیر اللہ کا کوئی تعلق ایک آن کے لیے بھی ادھر سے توجہ کو ہٹنے نہ دے، اور سب تعلقات سے کٹ کر باطن میں اسی ایک کا تعلق باقی رہ جائے، یا یوں کہیے کہ سب تعلقات اسی ایک تعلق میں مدغم ہو جائیں جسے صوفیہ کے ہاں "دوام حضور مع الحق" یا "مشاہدہ" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

دل و جانم بتو مشغول نظر در چپ و راست — تا ندانند رقیباں کہ تو منظور منی

آیات قرآنیہ کے بعد ہم بعض احادیث نبوی کی طرف رجوع کرتے ہیں جو ذکر کے لزوم اور اس کے فضائل میں وارد ہوئی ہیں :

عبد اللہ بن بسرؓ روایت کرتے ہیں کہ

ان رجلا قال یا رسول اللہ ان شرائع الاسلام قد کثرت علیّ فاخبرنی بشیٔ أتشبث بہ قال لا یزال لسانك رطبا من ذکر اللہ (رواہ الترمذی وابن ماجہ وقال الترمذی ہذا حدیث حسن غریب)

ایک شخص نے کہا یا رسول اللہ شرائع اسلام کی مجھ پر کثرت ہوگئی ہے، مجھے کوئی ایک ایسی چیز بتلایئے کہ میں اس کو مضبوطی سے پکڑ لوں، فرمایا: تیری زبان ہمیشہ اللہ کے ذکر سے تر رہے۔

چوں غلام آفتابم ہمہ ز آفتاب گویم
نہ شبم نہ شب پرستم کہ حدیث خواب گویم

حدیث ابو درداءؓ میں آیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

الا انبئکم بخیر اعمالکم وازکاھا عند ملیککم وارفعھا فی درجاتکم وخیر لکم من انفاق الذھب والورق وخیر لکم من ان تلقوا عدوکم فتضربوا اعناقھم ویضربوا اعناقکم؟ قالوا بلیٰ۔ قال ذکر اللہ (رواہ مالک واحمد والترمذی وابن ماجہ الا ان مالکا وقفہ علی ابی الدرداء ورواہ القشیری بسندہ مرفوعاً)

کیا میں خبر نہ دوں تم کو ان اعمال کی جو تمہارے مالک کے نزدیک بہتر اور پاکیزہ تر ہیں، جو تمہارے لیے بلندی درجات کا ذریعہ ہیں، اور جو تمہارے لیے سیم و زر کے انفاق سے زیادہ بہتر ہے، اور اس سے بھی بہتر ہیں کہ تم اپنے دشمن سے لڑو اور ان کی گردن مارو اور وہ تمہاری گردن ماریں؟ کہا ہاں، فرمایا: ذکر اللہ!

نام تو بردم و زدم آتش بجان خویش
در آتشم چو شمع ز دست زبان خویش

(باقی)

بخاری اور مسلم نے عبد اللہ بن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے:-

..... ما من شیٔ انجیٰ من عذاب الله من ذکر الله، قالوا ولا الجهاد فی سبیل الله؟ قال ولا ان یضرب بسیفه حتی ینقطع

کوئی شے ذکر اللہ سے زیادہ اللہ کے عذاب سے نجات دینے والی نہیں، عرض کیا، کیا اللہ کی راہ میں جہاد بھی نہیں؟ فرمایا نہیں، اللہ کے ذکر کی برابری سوا اسکے کوئی عمل نہیں کرسکتا ہے کہ مرد مجاہد اپنی تلوار سے اس قدر مارے کہ تلوار ٹوٹ جائے۔

مسلم نے ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

سبق المفردون، قالوا وما المفردون یا رسول الله؟ قال الذاکرون الله کثیرا والذاکرات

مفردین بازی لے گئے؟ پوچھا یا رسول اللہ مفردین کون لوگ ہیں؟ فرمایا اللہ کا ذکر کثیر کرنے والے اور ذکر کثیر کرنے والیاں۔

از لطف یقیں خاطر موقن ملتذ وز لذت ایمان دل مومن ملتذ

دیگر ہمہ لذات فراموش گردد از یاد خدا شود چوں باطن ملتذ

ترمذی نے انسؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے:

یقول الله تعالیٰ انا عند ظن عبدی بی وانا معه اذا ذکرنی فان ذکرنی فی نفسه ذکرته فی نفسی، وان ذکرنی فی ملاء ذکرته فی ملاء خیر منه (متفق علیہ)

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میں اپنے بندے کے گمان کے ساتھ ہوں اور میں اسکے ساتھ ہوں جب وہ مجھکو یاد کرتا ہے، اگر وہ میرا ذکر اپنے جی میں کرتا ہے تو میں بھی اسکا ذکر اپنے جی میں کرتا ہوں اور اگر وہ میرا ذکر مجمع میں کرتا ہے تو میں بھی اسکا ذکر مجمع میں کرتا ہوں جو اس مجمع سے بہتر ہوتا ہے۔

مباش غمی ازحق تا انیس شوی وگر بیادش باشی یقیں جلیس شوی

حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ان اللہ تعالی یقول انا مع عبدی	اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میں اپنے بندے کے ساتھ ہوتا ہوں
اذا ذکرنی وتحرکت بی شفتاہ	جب وہ میرا ذکر کرتا ہے، اور اس کے ہونٹ مجھ ہی
(رواہ البخاری)	سے حرکت کرتے ہیں۔

ع وگر بیادش باشی یقین جلیس شوی

قشیری نے اپنی سند سے انسؓ سے روایت کی ہے کہ

لاتقوم الساعۃ علی احد یقول	قیامت برپا نہ ہوگی کسی شخص پر جو اللہ اللہ کہتا ہو
اللہ اللہ وفی روایۃ: لاتقوم	ایک دوسری روایت میں یوں آیا ہے کہ قیامت
الساعۃ حتی لایقال فی الارض	اسی وقت برپا ہوگی جب زمین پر اللہ اللہ
اللہ اللہ	نہ کہا جائے۔

حضرت ابو موسیٰؓ سے مرفوعاً روایت ہے کہ: ایسے شخص کی مثال جو اپنے رب کو یاد کرتا ہے اور ایسے شخص کی جو اپنے رب کو یاد نہیں کرتا، زندہ اور مردے کی ہے یعنی ذکر کرنے والا زندہ اور نہ کرنے والا مردہ ہے۔ (بخاری)

ذکر کی اس تاکید اور ان فضائل کے معلوم کرنے کے بعد ابو علی دقاقؒ کا یہ قول سمجھ میں آتا ہے:

"الذکر منشور الولایۃ، ہر کرا توفیق ذکر دادہ اند بدرستیکہ منشور بدو دادند یعنی بتشریف ولایت انتم اولیاء حقا مشرف گردانیدند"[۱]

یہاں پر ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ذکر اللہ باوجود اس قدر آسان اور اس میں کسی قسم محنت یا تعب نہ ہونے کے دوسری عبادتوں کے مقابلہ میں جن میں کافی مشقت اٹھانی پڑتی ہے، افضل

---

[۱] منقول از انتباہ فی سلاسل اولیاء مصنفہ شاہ ولی اللہؒ مطبوعہ مطبع احمدی متعلق مدرسہ عزیزی، دہلی ص ۴

قرار دیا گیا ہے؟

امام غزالی اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ اس امر کی تحقیق تو علم مکاشفہ ہی سے ہوسکتی ہے، لیکن علم معاملہ کی حد تک اس قدر کہا جاسکتا ہے کہ موثر اور نفع بخش ذکر تو وہی ہے جو حضور قلب کے ساتھ اور علی الدوام ہو، رہا وہ ذکر جو صرف زبان سے ہو اور دل لہو ولعب میں مبتلا ہو اس کا نفع نہایت تھوڑا ہوتا ہے، احادیث نبویؐ سے بھی اس خیال کی تائید ہوتی ہے،

چو در ذکر خدا حاضر نباشی — چہ حاصل گر ہمہ عمر خراشی

ولیکن یاد آں روے دلآرام — نباشد خالی از فائدہ وکام

اسی طرح جو ذکر کہ کچھ دیر حضور قلب کے ساتھ ہوتا ہے اور پھر حق تعالیٰ سے غفلت اور امور دنیوی میں انہماک ہوجاتا ہے وہ بھی زیادہ مفید نہیں ہوتا، ذکر دوام یا اکثر اوقات میں حضور قلب مع اللہ ساری عبادتوں پر مقدم ہے، بلکہ ساری عبادتوں کو ایسے ذکر سے ایک طرح کا شرف حاصل ہوتا ہے اور یہ ذکر تمام عباداتِ عملیہ کی غایت یا ثمرہ ہے، ہر چیز کی طرح ذکر کا بھی ایک اول ہے ایک آخر، اول ذکر موجب انس وحبّ حق ہوتا ہے، اور آخر ذکر اس انس وحب کو واجب ولازم قلب کردیتا ہے، اور یہی حب وانس سالک کا مقصود ومطلوب ہے، یہاں یہ بات صاف ہوجاتی ہے کہ ذکر کا مقصود مجرد ذکر ہی نہیں ہے، جیسے علم کا مقصود عمل ہوتا ہے اور تلاوت قرآن حکیم کا مقصود اس پر عمل کرنا، اسی طرح ذکر کا مقصود مذکور کے ساتھ انس ہے، تاکہ اس کی معرفت ومحبت پیدا ہو اور اس کا قرب حاصل ہو، اسی غایت قصویٰ کے پیش نظر ابتدا میں سالک اپنے دل وزبان کو حق تعالیٰ کی طرف پھیرتا ہے،

لہ اما بعضے مشائخ گفتہ اند کہ ذکر حق تعالیٰ گفتن اگرچہ بے حضوری دل باشد فائدہ کل دماندہ اصل است چنانچہ در عقیدۂ نجا آوردہ اند: ان ذکر اللہ تعالیٰ باللسان من غیر حضور القلب معتبر ایضاً ولہ آثار جمیلۃ فی الدنیا والآخرۃ ومطلق امتثال الامر یکون طاعۃ فان لم یعلم القبول واللہ اعلم (لطائف اشرفی سید اشرف جہانگیر سمنانی ص ۲۹۵)

لیکن جب اسکو ذکر کی مداومت کی توفیق نصیب ہو جاتی ہے، تو وہ مانوس بذکر ہو جاتا ہے، اور اس کے نتیجہ کے طور پر مذکور محبت اس کے سویدائے قلب میں اتر جاتی ہے، پھر اس کے بغیر اس کو چین نہیں ملتا اور وہ چیخ اٹھتا ہے،

عمرم ہمان است انچہ کنم یاد روئے تو — جانم ہمان است انچہ نہم زیر پائے تو
تو در دلی بنغم این و آں کہ پردازد — بجائے جان کہ تو باشی بجاں کہ پردازد
زناز نیست ترا فرصت و مرا ز نیاز — کنوں بحال دل ناتواں کہ پردازد
آنکس کہ ترا شناخت جاں را چہ کند — فرزند و عیال و خانماں را چہ کند
دیوانہ کنی ہر دو جہانش بخشی! — دیوانۂ تو ہر دو جہاں را چہ کند

اور اب وہ اپنی عمر کے صرف اسی حصہ کو مفید و کارآمد سمجھتا ہے جو محبوب حقیقی کی یاد میں گزرتا ہے، دل غافل اور موت اس کی نگاہ میں ایک نظر آتے ہیں! ایسے "عارف دل" کو نہ ہائے ہوسے کام اور نہ بحث مباحثہ سے کوئی تعلق! اس کا حال تو بس یہ ہوتا ہے:

تمہارا خیال ہی منتہٰی، تھی تری تلاش ہی خیمہ زن — میری آہ میں، میری راہ میں، ہیں نور ہیں، میرے ساز میں
نہ کسی سے کام نہ واسطہ، کام اپنے کام سے! — ترے ذکر سے، تری فکر سے، تری یاد سے، ترے نام سے

ذکر کا مقصود اسی انس و حب، اسی "اشد حب" یا بالفاظ صوفیہ عشق کا پیدا کرنا ہے، ان کے نزدیک "اصل خلقت و راس حکمت" یہی محبت ہے!

ان تفصیلات سے اس امر میں شبہہ کی مطلق گنجایش باقی نہ رہی کہ ذکر اللہ نصوص قطعیہ سے ثابت ہے مگر ظاہر ہے کہ یہ ثبوت مطلق ذکر کا ہے، اور ذکر جس کی ضد نسیان ہے، یاد کو کہتے ہیں، لہٰذا تفریعًا یہ لازم آتا ہے کہ جو طریقہ بھی حق تعالیٰ کی ذات، صفات یا کمالات کے یاد دلانے کا ہو وہ دراصل ذکر ہی ہے، اس کلیہ کو پیش نظر رکھکر نماز، تلاوت قرآن مجید، اسماء حسنیٰ کا ور

تہلیل و تکبیر و تسبیح، کلمہ طیبہ، استغفار، استعاذہ، درود، سب داخل ذکر ہیں، جس کا ثبوت خود قرآن کی آیتوں سے ملتا ہے اور بہت سی دعائیں حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی تعلیم فرمائی ہیں۔

جملہ اذکار میں سے مشائخ طریقت روح اللہ ارواحہم نے ذکر اسم ذات "اللہ" اور ذکر نفی و اثبات لا الہ الا اللہ کو خصوصیت کے ساتھ اختیار کیا ہے، ذکر لا الہ الا اللہ کو تو اس لیے اختیار کیا گیا ہے کہ خود حضور نے بھی اس کو "افضل ذکر" قرار دیا ہے: افضل الذکر لا الہ الا اللہ (رواہ الترمذی وقال حدیث حسن) اور اس کی فضیلت میں کثرت سے احادیث وارد ہیں، تمام کلمات مقدسہ کا یہ کلمہ جوہر ہے، جان توحید اور نور تفرید ہے، پورا قرآن حکیم اسی کے معنی و مفہوم کی طرف دلالت کرتا ہے، یہ تمام آلہہ باطلہ کی نفی اور الہ واحد سبحانہ کا اثبات کرتا ہے، یہ نہ صرف آلہہ باطلہ کی نفی بلکہ تمام فانی مقاصد کی بھی نفی کرتا ہے، اور ایک مقصود و مطلوب حقیقی سے وابستگی و پیوستگی پیدا کرتا ہے یعنی دل کو زلف یار سے باندھکر تمام تفرقہ اور پراگندگی سے آزاد کر دیتا ہے۔

ذکر اسم ذات کو اس لیے اختیار کیا گیا کہ سارے اسماء حسنیٰ اسمائے صفات ہیں جو خاص خاص صفات پر دلالت کرتے ہیں اور اللہ اسم ذات ہے جو ذات جامع صفات پر دلالت کرتا ہے، اس ایک مختصر نام سے حق تعالیٰ کو یاد کرنا گویا ذات حق سبحانہ کو تمام اسماء و صفات کے ساتھ یاد کرنا ہے، علاوہ ازیں ذکر کثیر باعتبار تعداد جس آسانی سے اللہ کے ذکر سے ممکن ہے کسی اور اسم سے اس جامعیت کے ساتھ ممکن ہی نہیں، اگر تمام اسمائے حسنیٰ کا ذکر کیا جائے تو نہ تعداد کے اعتبار سے اس کے برابر ہو سکتا ہے، اور نہ اس جامعیت کے اعتبار سے جس میں ذات مطلق بھی شامل ہو، اور یہ امر بھی مشائخ کبار کے روحانی تجربات سے ثابت ہے کہ ہر اسم کا ایک خاص نور ہوتا ہے، اور اس کا اثر بھی خاص ہوتا ہے، برخلاف اسم ذات، اللہ کے جو جامع انوار اور تمام اسماء کے خواص کا جامع ہے اور ذات مطلق کے ساتھ بھی مناسبت و تعلق پیدا کرتا ہے کیونکہ یہ اسم، اسم ذات ہے، یہ نکتہ بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ

اسم اللہ جل جلالہ نوع انسانی کا رب ہے یعنی رب الناس، لہذا ہر فرد انسانی کو اس اسم پاک سے مضبوط تعلق ہے، اور اس کو ہر حالت اور ہر صورت میں اس اسم سے فیض پہنچ سکتا ہے، اور یہ اسکے ہر درد کا درماں ہے، یہی وجہ ہے کہ اسم اللہ کو اسم اعظم کہا گیا ہے، یہ عمومیت وخصوصیت کسی دوسرے اسم میں نہیں پائی جاتی، ان ہی وجوہ سے مشائخ طریقتؒ نے اسم ذات کے ذکر کو ترجیح دی ہے، ان ہی کے متعلق بہت صحیح کہا گیا ہے:

اهل الوفاء ارباب الصفاء لهم صدق بلا خلل وود بلا زلل

صوفیۂ کرام نے اسم ذات کے ذکر پر جو زور دیا ہے اس کے بارہ میں قلب میں ایک خدشہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا اسم مفرد مجرد کا ذکر مفید ایمان ہو سکتا ہے؟

امام ابن تیمیہؒ نے اپنی کتاب العبودیۃ میں لکھا ہے کہ ذکر اسم ذات اللہ اللہ بغیر دوسرے لفظ سے مرکب کیے ہو بدعت ہے، "اللہ تعالیٰ نے کسی کو اسم مفرد کے ذکر کا حکم نہیں دیا، اور نہ مسلمانوں کے لیے کوئی اسم مفرد مجرد مشروع کیا ہے...... اسم مفرد مجرد مفید ایمان نہیں ہو سکتا" احادیث نبویؐ سے جملۂ مرکبہ کی تعلیم ثابت ہوتی ہے، مثلاً سبحان اللہ، الحمد للہ، اللہ اکبر،

امام ابن تیمیہؒ کا شمار راسخین فی العلم میں ہوتا ہے لیکن یہاں ان سے ایک علمی لغزش ہوئی ہے، اسکی تصحیح کے سلسلہ میں کہا گیا ہے کہ

(۱) کئی قرآنی آیتوں سے ذکر اسم ذات، بلا ضم ضمیمہ کا جواز ثابت ہوتا ہے، مثلاً

(۱) فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ (البقرہ - ۱۸)

(۲) قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَٰنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ (بنی اسرائیل)

(۳) وَاذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ بُكْرَةً وَأَصِيلًا (الدھر - ۲)

۱؎ اس کتاب کا ترجمہ میر ولی اللہ نے "بندگی" کے نام سے اردو میں کیا ہے، یہ کتاب کاشی رام پریس، لاہور میں ۱۹۲۲ء میں شائع ہوئی ہے، ص ۱۳۷ تا ۱۴۰

(۴) وَاذْكُرِ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا (المزمل -۱)

یہ تمام آیتیں تنہا اسم ذات کے ذکر کا ثبوت ہیں۔

(۲) رہا حدیث کا معاملہ تو کوئی حدیث عدم جواز ذکر اسم مفرد اللہ کی خبر نہیں دیتی، بلکہ صحیح مسلم کی حدیث سے ایسے ذکر کا صریحاً جواز ثابت ہوتا ہے۔ لا تقوم الساعة حتى لا يقال في الارض الله الله۔ اور دوسری روایت کی رو سے جو قشیری نے اپنی سند سے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے:

لا تقوم الساعة على احد يقول الله الله!

(۳) تعجب تو یہ ہے کہ سبحان اللہ کے ذکر کو امام ابن تیمیہؒ جملہ مرکبہ سمجھ کر جائز قرار دیتے ہیں، حالانکہ سبحان اللہ دو لفظ مضاف و مضاف الیہ ہیں جس پر کلام اور جملہ کا اطلاق نہیں ہو سکتا۔ مثلاً غلام زید دو لفظ مضاف و مضاف الیہ ہیں، جملہ یا کلام نہیں جب جاء غلام زید یاں کہا جائے تب کلام تام ہوگا۔ کافیہ میں کلام تام کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ الکلام ما تضمن کلمتین بالاسناد یعنی کلام دو کلموں پر مشتمل ہوتا ہے اسناد کے ساتھ، یعنی ایک مسند اور دوسرا مسند الیہ۔ جیسے قام زید اس پر مخاطب کو سکوت جائز ہوگا۔ اس کی تائید تفسیر بیضاوی سے بھی ہوتی ہے، چنانچہ سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا کی تفسیر میں بیضاوی فرماتے ہیں کہ: سبحان مصدر لا يكاد يستعمل الا مضافاً منصوباً باضمار فعله۔ یعنی لفظ سبحان مصدر ہے اور صرف اسی حال میں استعمال ہو سکتا ہے جب وہ مضاف و منصوب ہو اور اس کا فعل پوشیدہ ہو، لہذا سبحان اللہ کے ساتھ سبحت یا اُسبّح فعل پوشیدہ سمجھا جاتا ہے، اور اسی وقت اس پر کلام کا اطلاق ہو سکتا ہے، اسی تمثیل کو پیش نظر رکھ کر ہم کہتے ہیں کہ اسم ذات اللہ منادیٰ ہے اور جائز ہے کہ منادیٰ سے حرف ندا حذف کر دیا جائے۔ کلام اللہ میں اس کی سند "یوسف اعرض عن ھذا" سے ملتی ہے اور کافیہ میں منادیٰ کی تعریف اس طرح کی گئی ہے: "ھو المطلوب اقباله بحرف نائب مناب ادعو"

یعنی منادیٰ وہ ہے جس کا روبرو ہونا مطلوب ہے۔ ایک حرف کے واسطہ سے جو لفظ ادعوا (میں پکارتا ہوں) کا قائم مقام ہے۔ لہذا اللہ کے لفظ کے ساتھ پوشیدہ لفظ "ادعو" کے ملنے ادعو اللہ یعنی میں اللہ کو پکارتا ہوں سمجھنے سے اللہ کلام تام ہوجاتا ہے، جیسے سبحان اللہ کے ساتھ لفظ پوشیدہ "سبحت" کے ملنے سبحت سبحان اللہ سمجھنے سے سبحان اللہ کلام تام ہوجاتا ہے۔ اللہ اللہ کے ذکر سے یہ بھی مراد لی جاسکتی ہے کہ ادعوا اللہ لیغفر لی ولیرحمنی یا اللہ انت معبودی وانت مقصودی

(۴) اگر ہم امام ابن تیمیہؒ کے اعتراض کو بفرض محال صحیح بھی مان لیں تو کہا جاسکتا ہے کہ یہ اعتراض اسی وقت وارد ہوسکتا ہے جب کوئی شخص اسم ذات کا ذکر زبان سے کرے بعض طریقوں میں، مثلاً نقشبندیہ مجددیہ طریقہ میں اسم ذات کا ذکر خفی و قلبی محض تصور و خیال سے کیا جاتا ہے، اس صورت میں تو کوئی محلِ اعتراض ہی نہیں باقی رہتا۔

تصفیۂ قلب کے لیے صوفیۂ کرام نے ذکر کے جو طریقے وضع کیے ہیں، جیسے تکرار کلمہ طیبہ بحبس نفس یا ایک سانس میں ایک حد معین تک اس کی تکرار، یا جلسۂ دو زانو یا چار زانو وغیرہ، ان کا ذکر کرنے سے پہلے ایک اعتراض کا ذکر کرنا ضروری ہے، وہ یہ کہ مشائخ طریقت نے ذکر کے جو خاص طریقے یا خاص ہیئتیں اختیار کی ہیں کیا وہ شرعاً ثابت ہیں؟ اگر نہیں تو کیا انھیں بدعت ضلالہ نہیں قرار دیا جاسکتا؟ کیونکہ لیس بعد الحق الا الضلال ایک قاعدہ مسلمہ ہے جس سے کسی ذی فہم کو انکار نہیں ہوسکتا، کما قال اللہ تعالیٰ: فماذا بعد الحق الا الضلال۔

بدعت کے بارے میں اکابر محدثین و فقہا کا اختلاف ہے، لیکن اتنی بات واضح نظر آتی ہے کہ ہر نئی چیز کو بدعت قرار دینا محققین کا مذہب نہیں ہے، جن بعض محققین نے تمام نئی چیزوں کو، جو بدعات ضلالہ یا بدعات غیر حسنہ قرار دیا ہے، انھوں نے بدعت کے معنی میں نہایت وسعت سے کام لیا۔ صوفیہ کرام کے مسلک کو سمجھنے کے لیے ہم بحث کا آغاز حدیث نسائی سے کرتے ہیں، جو ابن م

سے مروی ہے،

کل محدث بدعۃ وکل بدعۃ — ہر نئی چیز بدعت ہے اور ہر بدعت

ضلالۃ — ضلالت یا گمراہی ہے۔

اس کا لازمی منطقی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ کل محدث ضلالۃ۔ اسی لیے عام طور پر سمجھا جاتا ہے کہ ہر نئی چیز بدعت ضلالہ ہے، جو قطعاً بدعت حسنہ نہیں قرار دی جا سکتی،

لیکن ہر ذی علم جانتا ہے کہ کبرائے ملت حنیفہ نے اس سلسلہ میں یہ وضاحت کر دی ہے کہ یہ حدیث "عام مخصوص البعض" ہے، دوسرے الفاظ میں، جو کلیت اس حدیث سے متبادر ہوتی ہے وہ بجائے عام ہونے کے ان خاص بدعتوں سے تعلق رکھتی ہے جو (۱) کسی اصل شرعی کے مخالف ہوں اور (۲) جو کسی سنت ہدیٰ کو ہٹا کر ان کی جگہ جاری کی جائیں یا وجود بقائے ضرورت سنت ہدیٰ ایسی بدعتوں کے سیئہ اور ضلالت ہونے میں کسی ذی علم کو شبہہ نہیں، امام ابن تیمیہؒ کو بھی اس بات پر اصرار نہیں کہ یہ حدیث عام مخصوص البعض نہیں۔ اب اس مشہور حدیث کل بدعۃ منہی عنہ ضلالۃ کی شرح ہوگی۔ بعض حدیثوں میں اس قسم کی قید لگائی گئی ہے، جس سے اس شرح یا توجیہ کی تائید ہوتی ہے، مسلم کی اس حدیث پر غور فرمائیے:

من احیی سنۃ من سنتی قد	جس شخص نے زندہ کیا میری سنت کو جو میرے
امیتت بعدی فان لہ من الاجر	بعد مٹ گئی تھی، اس کے لیے ثواب ہوگا اس
مثل اجور من عمل بھا من غیر	شخص کے ثواب کے برابر جس نے کہ اس پر عمل کیا
ان ینقص من اجورھم شیئاً	بغیر اس کے کہ انکے ثواب میں کوئی کمی ہو اور
ومن ابتدع بدعۃ ضلالۃ	جس شخص نے ایسی گمراہ کن بدعت نکالی جس سے
لا یرضاھا اللہ ورسولہ	اللہ اور اس کا رسول راضی نہیں

کان علیہ من الاثم من آثام	اس کو گناہ ہوگا مانند اس شخص کے
من عمل بھا، لا ینقص ذلک	جس نے اس پر عمل کیا اور اس کے
من اوزارھم شیئاً (رواہ مسلم)	بوجہ سے کوئی چیز کم نہ ہوگی ۔

اس حدیث میں اس کی تصریح ہے کہ جس بدعت سے خدا اور اس کا رسول راضی نہیں وہ منہی عنہا ہے، اسی کی نہی کی گئی ہے، اور یہی وہ بدعت ہے جو کتاب وسنت کی مخالف یا مزاحم ہے، ایسی بدعت بدعت ضلالہ ہے، غور کیجئے کہ اگر ہر بدعت ضلالت ہوتی یا اگر بدعت کے لفظ کا اطلاق ہی بدعت ضلالت پر ہوا کرتا تو اس قید "لا یرضاھا اللہ ورسولہ" کے بڑھانے کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی۔ یہ کلیہ بھی عام وخاص کے نزدیک مسلم ہے کہ ما من عام الا وقد خُصَّ عنہ البعض" یعنی کوئی عام کلیہ ایسا نہیں ملتا جس سے بعض کو مخصوص نہ کر دیا گیا ہو، لہٰذا یہ صاف طور پر ثابت ہوتا ہے کہ ہر بدعت کو بدعت ضلالت نہیں قرار دیا جا سکتا۔

شیخ ابن حجر مکیؒ نے فتح المبین میں لفظ 'ضلالت' کی شرح میں اس چیز کو واضح کر دیا ہے اس کے بعد لکھا ہے کہ بدعت احکام خمسہ[1] میں منقسم ہے: بدعت واجبہ، بدعت محرمہ، بدعت مندوبہ، بدعت مکروہہ، بدعت مباحہ،

ہم ان اقسام کی نہایت مختصر تشریح کرتے ہیں تاکہ ذی فہم قاری خود اس مسئلہ کو واضح طور پر سمجھ کر شارع کے منشا سے واقف ہو جائیں۔

۱- بدعۃ واجبہ: اگر کوئی شخص ایسی چیز کا اختراع کرتا ہے جس پر شریعت کا حفظ وبقا موقوف ہے تو ایسی چیز بدعت واجبہ کہلائے گی، اس لیے کہ موقوف علیہ واجب کا

---

[1] یعنی وجوب، حرمت، ندب، کراہت، اباحت، یہ تقسیم از روے قواعد شرعیہ ہے، شارح صحیح مسلم محی الدین نووی نے بھی بدعت کو پانچ قسموں میں تقسیم کیا ہے، واجب، حرام، مندوب، مکروہ، مباح،

واجب ہوتا ہے، یہ احداث للدین ہے، نہ کہ احداث فی الدین؛ مثلاً کتب و رسائل شرعیہ کا تصنیف کرنا جیسے صحاح ستہ، ہدایہ، احیاء العلوم وغیرہ۔ خود علم کلام کی ایجاد، یا علم صرف و نحو جن سے قرآن مجید واحادیث نبوی کے الفاظ واعراب کو صحیح طور پر پڑھا جاسکے، اور ان کے معنی کے سمجھنے کی قدرت و استطاعت حاصل ہوتی ہے، اسی طرح لغت جس کی مدد سے کتاب و سنت کے معنی سمجھ میں آتے ہیں، چونکہ یہ ساری چیزیں واجب (کتاب و سنت) کی موقوف علیہ ہیں لہذا ان کی تعلیم بھی واجب ہوگی، انھیں محض بدعت قرار دیکر ترک نہیں کیا جاسکتا اور ہر بدعت یا نئی چیز کو بدعت ضلالہ نہیں کہا جاسکتا، ورنہ ہمیں کہنا پڑے گا ع مسک شدہ خبر نداری چپ و راست!

(۲) بدعة محرمة: بدعات محرم میں اہل بدعت کے وہ تمام مذاہب داخل ہیں جو اہل سنت والجماعت کے مخالف ہیں، بات یہ ہے کہ قرآن حکیم نے وجہ تخلیق عالم عبادت قرار دی ہے: وماخلقت الجن والانس الا لیعبدون۔ اور ظاہر ہے کہ عبادت اسی وقت کامل ہوتی ہے جب آدمی مقتضیات طبع سے قطع تعلق کر کے باری تعالیٰ کے احکام کا تابع اور قائم علی الشرع ہوجاتا ہے اور اپنی عقل جزئی کے احکام میں بند نہیں ہوجاتا جو ایک نوع کی حماقت ہے؛ جس چیز کو حق تعالیٰ نے حسن یا اچھا قرار دیا ہے، اس کو حسن سمجھتا ہے اور جس کو قبیح یا برا کہا ہے اس کو قبیح جانتا ہے، یہی اتباع شریعت ہے جس کا ہمیں حکم دیا گیا ہے:

ثم جعلناك على شريعة من	پھر ہم نے تجھے ایک شریعت پر کیا بس اسکی
الامر فاتبعها ولا تتبع اهواء	پیروی کر، اور ان لوگوں کی پیروی نہ کر
الذين لا يعلمون (جاثیہ ۲)	جو نہیں جانتے۔

معیار حسن و قبح عقل اور طبیعت نہیں بلکہ شریعت ہے، الحسن ما حسنه الشرع والقبح ما قبحه الشرع۔ ظاہر ہے کہ اس حالت میں ہمیں کتاب و سنت کی اتباع کرنا لازمی ہے، اور ہم اپنی طرف سے

امر دین میں تراش خراش نہیں کر سکتے؛ اگر ایسا کریں تو عبودیت کے دائرہ سے نکل جائیں گے اور اس تہدید کے مخاطب ہوں گے:

ام لھم شرکاء شرعوا لھم	کیا ان کے ایسے شریک ہیں جو ان کے لیے
من الدین مالم یاذن بہ اللہ	دین میں ایسے امور کو شریعت قرار دیتے ہیں
(الشوریٰ)	جن کا اللہ نے حکم نہیں دیا۔

اب اگر امر دینی میں ایسی چیز کا اختراع کیا جائے جن کا تعلق اعتقاد سے ہے، تو اس کو بدعت مکفرہ کہا جاتا ہے، جیسے عالم کو قدیم ماننا یا حشر اجساد کا انکار کرنا، یا صفات الٰہیہ کی نفی کرنا، حکمائے اسلام میں سے بعض نے ایسا کہا ہے اور بدعت کفرہ کے مرتکب ہوئے ہیں، اس قسم کے اعتقاد سے کفر لازم آتا ہے، اور اگر ایسے امور دینی کا انکار کیا جائے جو دلیل ظنی یعنی خبر احاد سے ثابت ہیں تو یہ بدعت نفس گناہ میں تمام کبائر سے بری سمجھی جاتی ہے، اور بدعت محرمہ کہلاتی ہے، مثلاً سوال قبر یا عذاب قبر کا انکار، علم کلام میں جو "مبتدع" یا "اہل ہوی" یا "اہل الاہواء" یا اہل بدعت کے الفاظ استعمال کیے جاتے ہیں تو ان سے اہل بدعت شرعیہ فی الاعتقاد مراد ہوتی ہے، سنن دارمی میں شعبی سے مروی ہے انما سموا اصحاب الاھواء لانھم یھوون فی النار، یعنی ان کے نام اصحاب اہواء اس لیے رکھے گئے کہ وہ جہنم میں داخل ہوں گے۔ یہ اہل بدعت اہل سنت و جماعت کے مقابل ہیں اور ان دونوں قسموں کے مبتدعین کے پیچھے نماز صحیح نہیں ہوتی۔

اگر طبیعت یا عقل کی تراش خراش امر عبادت سے متعلق ہوتی ہے یعنی کتاب و سنت کے خلاف عبادت میں زیادتی یا نقصان کیا جاتا ہے، تو اس کو "بدعت منکرہ" یا "بدعت ضلالہ" کہا جاتا ہے، جب یہ بدعت سنت موکدہ سے مزاحم ہوتی ہے تو اس کے قبح میں اضافہ ہو جاتا ہے، لیکن اس کا درجہ بدعت فی الاعتقاد سے کم ہے، بدعت ضلالہ کا مقابل "سنت ہدیٰ" ہے، جس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

نے من حیث العبادۃ مواظبت فرمائی ہے اور کبھی ترک بھی فرمایا ہے، مگر اس کے تارک پر انکار یا ملامت نہیں فرمائی، ایسے شخص کے پیچھے بھی نماز مکروہ ہے، بشرطیکہ وہ اپنی بدعت میں ایسا غلو نہ کرے جو اسکو حد کفر تک پہنچا دے، خوب سمجھ لو کہ احادیث نبوی میں جس جگہ بھی بدعت کی مذمت آئی ہو وہاں ان ہی اقسام ثلاثہ: بدعت مکفرہ، بدعت محرمہ و بدعت منکرہ، میں سے کسی قسم کی بدعت مقصود ہے،

یہاں اتنا ضرور یاد رکھیے کہ یہ زیادتی یا نقصان جس کا اوپر ذکر ہوا اگر محض رائے کی بنا پر ہو یعنی فرد کی طبیعت یا عقل کی تراشیدہ ہو تو اس کو بدعت منکرہ یا ضلالہ قرار دیا جائے گا، لیکن اگر محض رائے کی بنا پر نہ ہو تو اس کو بدعت نہیں کہیں گے، مثلاً عبادات میں جو زیادتی یا کمی حسب اختلاف مذاہب اربعہ پائی جاتی ہے، وہ کسی طرح بدعت نہیں، جیسے امام ابو حنیفہ کے مسلک کی رو سے اقامت کے الفاظ دوبار کہے جاتے ہیں، اور امام شافعی کے مذہب پر ایک بار، یہ اختلاف مجرد رائے کی بنا پر نہیں، کیونکہ اس باب میں مختلف طور پر احادیث وارد ہیں، امام ابو حنیفہ نے ان ہی احادیث کا اعتبار کیا یا ان ہی کو ترجیح دی جن سے الفاظ اقامت کی تکرار ثابت ہوتی ہے، اور امام شافعی نے ان احادیث سے استمساک کیا جن سے الفاظ اقامت کا فرادیٰ فرادیٰ کہنا ظاہر ہوتا ہے، لہذا اس کمی وزیادتی کا سبب مجرد رائے نہ ہوا بلکہ ادلۂ شرعیہ ان کی بنیاد ہیں،

(۳) بدعت مندوبہ: اگر ایسے امور کا احداث ہو جن سے امر شروع کو مدد ملتی ہو، اگرچہ یہ خود موقوف علیہ نہیں ہوتے تو ان کو "بدعات مندوبہ" کہا جاتا ہے، مثلاً منارۂ اذان کی تعمیر۔کہا جاتا ہے کہ سب سے پہلے شرحبیل بن عامر مرادی نے مصر میں اذان کے لیے منارہ بنایا، منارہ پر کھڑے ہو کر اذان دینے سے نماز پنجگانہ اور جمعہ کی اذان کی آواز دور دور تک پہنچتی ہے اور مصلی وقت پر نماز کے لیے حاضر ہو سکتے ہیں، مسجد نبوی کے متصل ایک صحابیہ کا مکان تھا اس سے

زیادہ بلند کوئی اور مکان اس نواح میں نہ تھا، حضرت بلالؓ کا معمول تھا کہ صبح کی اذان کے لیے صحابیہ کی اجازت سے ان کے مکان کی چھت پر آجاتے اور جب صبح صادق طلوع ہوتی تو اذان کہتے۔

منارۂ اذان کا بنانا گو ایک بدعت ہے، لیکن ادائے امر شرعی کو اس سے مدد ملتی ہے، یہ احداث للدین ہے، احداث فی الدین نہیں، لہذا یہ بدعت مندوبہ ہے، اسکی دوسری مثالیں مدارس دینیہ کا قیام یا تعمیر ہے جن میں علم دین کی تعلیم دیجاتی ہے اور یہ امر مشروع کی اعانت ہے، مہمان سرا، رباط اور خانقاہ کی تعمیر سے بھی یہی غرض حاصل ہوتی ہے۔

(۴) بدعۃ مکروھۃ: اگر امور مستحدثہ کا تعلق عبادت سے ہو مگر وہ خلاف کتاب وسنت نہ ہوں اور ان سے کتاب وسنت میں ایسی زیادتی لازم نہیں آتی جو حد کفر یا حرمت تک پہنچ جائے تو ان کو بدعات مکروہہ کہا جاتا ہے، جیسے قرآن مجید کو لوح زریں پر لکھنا اور طلائی بیل بوٹے سے آراستہ کرنا، یا مساجد کو نقش ونگار سے مزین کرنا جو ذوق جمالیات کی تشفی کرتا ہے، کراہت کا اصلی منشا یہاں یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس سے نماز کی حالت میں یا تلاوت کے وقت خشوع وخضوع میں نقصان ہوتا ہے اور توجہ تام الی اللہ میں فتور پیدا ہو سکتا ہے، کیونکہ نقش ونگار توجہ کو حق کی ذات کی طرف سے ہٹا کر اپنی طرف مائل کر لیتے ہیں، اور حضور تام پیدا ہونے نہیں دیتے اور سچی بات تو یہ ہے کہ

یک چشم زدن خیال او پیش نظر بہتر ز وصال خوب رویاں ہمہ عمر

(۵) بدعۃ مباحۃ: اگر امور مستحدثہ عبادت سے متعلق بالکل نہ ہوں اور ان کے فعل وترک پر ثواب یا عقاب مرتب نہ ہو تو ایسی بدعات فی العادت، بدعات مباحہ، کہلاتی ہیں، مثلاً قسم قسم کے لذیذ کھانے، طرح طرح کے نفیس کپڑے، وسیع وعریض مکانات، گو یہ سب بدعتیں ہیں لیکن بدعات مباحہ، ان سے آدمی کو نہ ثواب ملتا ہے اور نہ ان پر عقاب ہوتا ہے، لیکن یہ بات بھولنی نہ چاہیے کہ اگر ان سے طاعات شرعیہ چھوٹتی ہیں تو پھر یہ بدعات مکروہہ ہو جائیں گی، مثلاً اگر کسی نے اتنا بڑا عمامہ باندھ لیا جس کی وجہ سے نماز میں اچھی طرح سجدہ نہ کرسکے یا نفیس کپڑے پہن لیے اور نماز میں اسکی توجہ ان ہی کی طرف ہوگئی یا قلب میں تکبر

یا عجب پیدا ہوگیا یا ریا کا دخل ہوگیا! ایسے شخص سے کہا جائے گا:

نہ بری گماں یعنی کہ بخدا رسیدہ باشی تو ز خود بروں نہ رفتی کجا رسیدہ باشی

علامہ شیخ ابن حجر مکی کی مذکورۂ بالا وضاحت سے یہ صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ بدعت کے اقسام ہیں: ان میں سے بعض کو کفر، بعض کو حرام، بعض کو مکروہ، بعض کو واجب، مندوب یا مباح قرار دیا جاسکتا ہے، ان سب کی موجودگی میں قواعد شرعیہ اور عقل و مشاہدہ سے صرف نظر کرکے خود پسندی سے کام لے کر حدیث نبوی کا صحیح مفہوم سمجھے بغیر ہر بدعت کو بلا امتیاز بدعت ضلالہ قرار دینا، یہاں تک کہ صحابہ، تابعین و اتباع تابعین اور مجتہدین، فقہا و مشائخین کرام کے اجتہادات کو بھی بدعت ضلالت کہہ دینا محض جنون نہیں تو اور کیا ہے! ع مردم اندر حسرت فہم درست!

بدعت کے جو اقسام واجب و مندوب ہیں جس طرح انھیں بدعت واجبہ و مندوبہ کہتے ہیں اسی طرح انھیں بدعت حسنہ بھی کہا جاسکتا ہے، کیونکہ جو چیز واجب و مندوب ہوگی وہ خواہ مخواہ حسن بھی ہوگی، اسی طرح بالکل جائز طور سے ان سب پر "سنت حکمیہ" کا بھی اطلاق کیا جاتا ہے، اس لیے کہ بدعات کی یہ قسمیں یا تو موقوف علیہ فرائض و سنن ہیں، یا فرائض و سنن کو ان سے مدد ملتی ہے، یا ان کا استخراج کتاب و سنت سے کیا گیا ہے، یا فی نفسہ حسن سمجھکر ان کا استخراج ہوا ہے، اور ان پر انکار نہیں کیا گیا، ان اقسام پر سنت کا اطلاق کیا گیا ہے، جیسا کہ مسلم کی اس حدیث میں آیا ہے:

من سنّ فی الاسلام سنة حسنة	یعنی جس نے اسلام میں کسی سنۃ حسنہ کا رواج دیا
فلہ اجرھا و اجر من عمل بھا من بعدہ	اسکو اسکا ثواب ملے گا اور اس شخص کا ثواب جو
غیر ان ینقص فی اجورھم شیئا	اسکے بعد اس پر عمل کرے بغیر اسکے کہ اسکے ثواب سے
ومن سنّ سنة سیئة فعلیہ وزرھا	کوئی کمی کیجائے، اور جس نے سنت سیئہ کا رواج دیا
ووزر من عمل بھا من بعدہ غیر ان ینقص	اس کو اس کا گناہ ہوگا اور اس شخص کا بھی جو اسکے بعد

من اونا اھم شیئًا (رواہ مسلم) اس پر عمل پیرا ہوا اور ان کے بوجھ سے کوئی چیز کم نہ ہوگی۔

اس صورت میں ان کے کرنے والے کو "سنی" کہیں گے نہ کہ "بدعی"!

ہمارے اس بیان کا خلاصہ یہ ہے کہ بدعت واجبہ بدعت مندوبہ کو جمہور علما نے بدعت حسنہ و سنت حکمیہ سے تعبیر کیا ہے، اور بعض صرف "سنت حکمیہ" کہنا زیادہ پسند کرتے ہیں۔ مگر دونوں مسلک کا مآل ایک ہے، بدعت حسنہ (یا "نعمۃ البدعۃ" بقول حضرت عمرؓ) اس لیے کہتے ہیں کہ وہ مصداق:

ما راٰہ المسلمون حسنا فھو عند اللہ حسن (رواہ الحاکم عن ابن مسعودؓ) جس کو مسلمانوں نے اچھا سمجھا وہ اللہ کے ہاں اچھا ہے۔

اور سنت حکمیہ اس لیے کہتے ہیں کہ وہ ملحق بالسنۃ ہیں۔ ایسی صورت میں نزاع لفظی ہوئی نہ کہ معنوی، اس لیے حقیقت میں کوئی نزاع نہیں!

فلست ابالی من رمانی بریبۃ اذا کنت عند اللہ غیر مریب

بدعت پر ہم نے یہ بحث صرف ایک اہم شبہہ کے رفع کرنے کی خاطر کی ہے جس کا اس بحث کی ابتدا میں ذکر کیا ہے، تصفیۂ قلب کے لیے مشائخ طریقت روح اللہ ارواحہم نے ذکر کے جو خاص طریقے یا ہیئتیں اختیار کی ہیں، کیا انھیں بدعت قرار دیا جا سکتا ہے؟

اس کا صاف جواب یہ ہے کہ ذکر کے مختلف طریقے مثلاً تکرار اسم ذات، یا کلمہ طیبہ، حبس نفس، یا سانس میں ایک حد متعین تک ان کی تکرار، یا دو زانو یا چار زانو جلسہ وغیرہ بدعت کی تعریف سے قطعاً خارج ہیں، کیونکہ ان خاص طرق واوضاع کو نہ کسی نے دین و ملت قرار دیا ہے، نہ اس کے تارک فاعل کو عند اللہ ملام یا مثاب سمجھا ہے۔ صوفیہ کے ہاں یہ چیزیں ویسی ہی ہیں جیسے صرف و نحو کے قواعد آیات قرآنی و احادیث نبوی کو سمجھنے کے لیے ضروری ہیں۔ یا ان کی مثال ان آلات حرب کی سی۔ مختلف زمانوں میں ایجاد ہوتے ہیں، اور کفار سے جنگ کے لیے انھیں استعمال کیا جاتا ہے، اسی طرح

وزانو یا چار زانو بیٹھنا حرارت قلبی کے پیدا کرنے یا وساوس وخطرات کے دفع کرنے کے لیے مفید ہے۔
بن عند اللہ قرب کا موجب کسی نے نہیں قرار دیا۔ ان امور آلیہ کو اگر کوئی دماغ باختہ مقاصد شرعیہ
ے لے تو بیشک وہ اس کے حق میں بدعت سمجھے جا سکتے ہیں،

لیکن تجربہ اس امر کی شہادت دیتا ہے کہ صوفیۂ کرام کے بتلائے ہوئے آداب وقواعد کو اختیار
، بغیر تاثیر کامل یا حضور قلب جو مقصود اصلی ہے حاصل نہیں ہوتا، خصوصاً مبتدی کے لیے تو یہ لازم و
روری نظر آتے ہیں، اسی لیے مشائخین طریقت میں جو مجتہدین اور صحیح معنی میں حکمائے ربانی ہیں امراض باطنی
ے علاج کے طور پر ان کو تجویز کیا ہے، اور انھیں اس تجویز کا حق حاصل بھی ہے، اہل حق اس بات پر
فق ہیں کہ توحید اور علم حقائق وسلوک طریقت میں حضرت سید الطائفہ جنید بغدادیؒ، حضرت
یزید بسطامیؒ، حضرت محی الدین عبد القادر جیلانیؒ، حضرت شیخ شہاب الدین سہروردیؒ، حضرت
اجہ بہاء الدین نقشبندؒ، حضرت خواجہ معین الدین چشتیؒ، حضرت شیخ احمد مجدد الف ثانیؒ وغیرہم کے
شادات قابل عمل ہیں، کیونکہ یہ سب بزرگان دین مجتہد منتسب" یا " مجتہد فی المذہب" یا اہل ترجیح
ے مرتبہ پر فائز ہیں اور ان سب کو اور ان کے درجہ کے دوسرے بزرگوں کو اہل اسلام کا پیشوا اور
تمہ امانا جاتا ہے، ان کی کتابیں جو سلوک طریقت وحقیقت توحید ومعرفت الٰہی میں مشہور ومتداول
ں، قرآن وحدیث وعقائد وفقہ کے عین مطابق ہیں، اور اس کے دلائل ان کی کتابوں میں مذکور ہیں اور
ں قرآن وحدیث سے دلیل نہیں دی گئی ہے، وہاں مجتہدین فقہا کے مانند ان کا بھی اجتہاد ہے،
ں کا مبنی بالآخر خود قرآن وحدیث ہیں،

حدیث معاذ بن جبلؓ سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ:

ان رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم لما بعثہ الی الیمن قال کیف تقضی

جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ بن جبلؓ کو یمن کی طرف بھیجا تو آپؐ نے ان سے پوچھا کہ جب

اذا عرض لك قضاء؟ قال اقضي بكتاب الله، قال فان لم تجد في كتاب الله؟ قال فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال فان لم تجد في سنة رسول الله؟ قال اجتهد برائي، قال فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم على صدره وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضى به رسول الله. (رواه الترمذی وابوداؤد والدارمی)

جب کوئی مقدمہ تمھارے پاس آئے تو تم کیسے فیصلہ کروگے، عرض کیا کہ کتاب اللہ کے مطابق، فرمایا کہ اگر کتاب اللہ میں نہ پاؤ تو؟ عرض کیا کہ سنت رسول اللہ کے مطابق، فرمایا کہ سنت رسول اللہ میں بھی نہ پاؤ تو عرض کیا کہ پھر اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے سینہ پر ہاتھ مارا اور فرمایا کہ حمد ہے اللہ کی کہ رسول اللہ کے وکیل کو اس چیز کی توفیق دی جس سے رسول اللہ راضی ہو۔

اسی محکم اساس پر اولیائے کاملین نے ہر طریقہ میں مجتہد فی المذاہب یا مجتہدان منتسب کی طرح قرآن و حدیث سے مسائل توحید و سلوک ثابت کیے ہیں یا اپنے کشف و الہام کی بنا پر ارشاد فرمایا ہے، لیکن اکابر اولیا کے ہاں کشف و الہام کی صداقت کا معیار قرآن و حدیث و اجماع ہی رہا ہے، چنانچہ شیخ عبد القادر جیلانیؒ کا یہ قول مشہور ہے کہ

كل حقيقة لا يشهد لها الشرع فهو زندقة[1]

جو علم حقیقت (یا کشف) جس کی شرع گواہی نہ دے وہ زندقہ (یا کفر و الحاد) ہے۔

اور اسی معنی میں قول ہے شیخ ابو سعید خراز کا:

كل باطن يخالفه الظهور فهو باطل[2]

جس باطن (کشف یا علم حقیقت) کی مخالفت شرع کرے

لہذا کوئی وجہ نہیں کہ اکابر صوفیہ کے اجتہاد کو علمائے مجتہدین کے اجتہاد کے برابر نہ سمجھا جائے،

---

[1] فتوح الغیب مقالہ چہلم [2] منقول از انتباہ فی سلاسل اولیاء اللہ مصنفہ شاہ ولی اللہ مطبوعہ مطبع احمدی

ان کے صاحب ولایت اور ان کے طریقوں کے مقبول ہونے پر تمام علمائے اہل سنت، سلاطین و امراء، وخاص و عام کا اجماع ہر زمانہ میں رہا ہے۔ اس لیے اب جو ان اکابر اولیاء، مقتدیان ملت و پیشوایان ملک دین کے سلوک طریقت سے انکار کرے وہ اہل اسلام کے اجماع کا منکر قرار پائے گا، اور اجماع کے مخالف کو قرآن حکیم کی یہ تہدید کافی ہے:

وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰى وَنُصْلِهٖ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيْرًا (پ-۱۴)	اور جو کوئی رسول کی مخالفت کرے جبکہ سیدھی راہ اس پر کھل چکی ہو اور سب مسلمانوں کی راہ کے خلاف چلے تو ہم حوالہ کریں گے اسکو اس سمت جو اس نے اختیار کی اور ڈالیں گے ہم اسکو دوزخ میں اور وہ بہت بری جگہ پہنچا۔

اور شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام کی یہ وعید بس ہے:

اتبعوا السواد الاعظم فانہ من شذ شذ فی النار[1]	بڑی جماعت کی اتباع کرو، جو شخص جماعت سے علیحدہ ہوا وہ دوزخ میں جا پڑا۔

یا جیسا کہ ایک موقع پر ارشاد ہوا

ید اللہ علی الجماعۃ من شذ شذ فی النار[2]	اللہ کا ہاتھ جماعت پر ہے، جو جماعت سے علیحدہ ہوا وہ دوزخ میں جا پڑا۔

یا کسی اور جگہ فرمایا گیا:

من فارق الجماعۃ شبرا فقد خلع ربقۃ الاسلام من عنقہ[3]	جو شخص ایک بالشت بھی جماعت سے دور ہوا اس نے حلقۂ اسلام کو اپنی گردن سے نکال پھینکا (باقی)

---

[1] رواہ ابن ماجہ من حدیث انس [2] رواہ الترمذی [3] رواہ احمد و ابو داؤد

فقہ اسلامی کا ماخذ

فقہ کی حقیقت اور مفہوم میں تدریجی تبدیلی

سنت

از مولانا محمد تقی امینی صدر دار العلوم معینیہ درگاہ شریف اجمیر

۳

(۱) فقہ اسلامی کا دوسرا ماخذ "سنت" ہے،

فقہاء کی اصطلاح میں سنت کی تعریف سنت کے لغوی معنی مروجہ طور طریقہ ہیں لیکن فقہا کی اصطلاح میں سنت سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام اقوال و افعال اور دوسروں کے وہ اقوال و افعال مراد ہیں جن سے آپ نے سکوت فرمایا اور جن کو قائم و برقرار رکھا صحابۂ کرام کے اقوال و افعال بھی اس بنا پر سنت میں داخل ہیں کہ ان کے پاس اس کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قولی یا فعلی سند موجود ہوگی۔ جیسا کہ اصول کی کتابوں میں مذکور ہے۔

السنۃ تطلق علی قول الرسول	سنت کا اطلاق رسول اللہ کے قول و فعل
وفعلہ وسکوتہ وعلی اقوال	کسی فعل پر آپ کے سکوت اور صحابہ کے اقوال
الصحابۃ وافعالھم[1]	وافعال پر ہوتا ہے،

البتہ حدیث کا محل خاص ہے کہ اس کا اطلاق فقہاء کے نزدیک صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ کے اقوال پر ہوتا ہے[2]،

---

[1] نور الانوار وغیرہ [2] ایضاً

محدثین نے حدیث کے مفہوم میں بھی وسعت سے کام لیا ہے اور دونوں کے لیے عام کہا ہے۔
یہاں بحث رسول اللہؐ کے قول و فعل اور سکوت سے ہے۔ خواہ ان کا سنت نام رکھا جائے یا انھیں حدیث
کہا جائے۔

سنت نقشہ کے مطابق تیار کی ہوئی عمارت ہے — در اصل قرآن حکیم نقشۂ تعمیر ہے۔ اور سنت رسول اس نقشہ کے مطابق تیار کی ہوئی
عمارت ہے۔ نقشۂ تعمیر (کتاب) کے ساتھ انجینیر (رسول) بھیجنے کے اصول پر
اس وقت سے برابر عمل درآمد رہا ہے جب سے ہدایت الٰہی کے سلسلہ کی ابتدا ہوئی ہے۔ اس بنا پر حالات
و زمانہ کے تقاضا کے مناسب عمارت کی ترمیم میں انجینیر کی بنائی ہوئی عمارت کو قطعاً نظر انداز کر دینا
کوئی دانائی نہیں ہے۔ اس سے اصل نقشہ کی مطابقت نہیں ہو سکتی۔

البتہ حالات و مقتضیات کی رعایت ہر دور کی عمارت میں کی جاتی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم کی تیار کی ہوئی عمارت میں بھی اس کی رعایت موجود ہے۔ ہمارا کام یہ ہے کہ عمارت کی اصل
بنیاد اور ستون کو باقی رکھکر اس رعایت سے جتنا فائدہ بھی اٹھا سکتے ہیں اٹھائیں اور اپنے زمانہ
کے مناسب عمارت تعمیر کریں نہ یہ کہ خود فریبی میں مبتلا ہو کر تاویل و تزویر کے ذریعہ بنیاد اور ستون ہی
ہی کو مسمار کر دیں۔

قرآن حکیم میں سنت کی بنیاد — قرآن حکیم میں سنت کی بنیاد درج ذیل آیات ہیں:

وانزلنا الیک الذکر لتبین	اور ہم نے آپ پر الذکر (قرآن) نازل کیا
للناس ما نزل الیھم ولعلھم	تاکہ جو تعلیم لوگوں کی طرف بھیجی گئی ہے وہ ان پر
یتفکرون (۱۶: ۴۴)	واضح کر دیں تاکہ وہ لوگ غور و فکر کریں۔

اس آیت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو قرآن حکیم کا شارح قرار دیا گیا ہے۔ دوسری
آیت میں ہے:

انا انزلنا الیک الکتاب بالحق لتحکم بین الناس بما اراک اللہ (۱۰۵/۴)
اے پیغمبر ہم نے آپ پر "الکتاب" سچائی کیساتھ نازل کردی ہے تاکہ جیسا کچھ اللہ نے بتلادیا ہے آپ اس کے مطابق فیصلہ کریں۔

حسب ذیل آیت میں اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنا مبلغ بتایا ہے،

یا ایہا الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک (۶۷/۵)
اے رسول جو کچھ آپ پر آپ کے رب کی طرف سے نازل کیا گیا ہے، آپ اسکی تبلیغ کیجئے،

شرح وتبلیغ اور فیصلہ کی صورت یہ تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے قول سے یا فعل سے یا دونوں سے یا مروجہ طریقوں پر سکوت فرما کر انھیں قائم و برقرار رکھنے سے قرآن حکیم کے مطالب و مقاصد کی وضاحت فرماتے تھے، اس بنا پر سنت کے نام سے کوئی شے ایسی نہ ہونی چاہیے جس کے معانی ومقاصد کی دلالت قرآن حکیم میں موجود نہ ہو ....

.... اسی طرح قرآن حکیم کی کوئی ایسی تعبیر و توجیہ درست نہیں ہے جو رسول اللہ کی بیان کردہ توجیہ و تعبیر کے خلاف ہو بشرطیکہ روایت و درایت کے معیار پر وہ پوری اترتی ہو۔ البتہ حالات و مقامات کے تفاوت کی بنا پر تعبیر کی بعض شکلوں میں تفاوت کی گنجایش نکل سکتی ہے مگر روح اور مقصد بہر حال قائم رہیں گے۔

سنت کے بارے میں صحابہ کا طرز عمل
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد سنت پر اسی حیثیت سے عمل درآمد رہا۔ چنانچہ حضرت ابوبکر صدیقؓ (جو ہدایت الٰہی کی مزاج شناسی میں سب پر فوقیت رکھتے تھے) کا طرز عمل قانون کے بارے میں یہ منقول ہے۔

کان ابوبکر اذا ورد علیہ حکم نظر فی کتاب اللہ تعالیٰ فان وجد فیہ
حضرت ابوبکر صدیقؓ کے سامنے جب کوئی قانونی معاملہ آتا تو پہلے وہ قرآن حکیم میں

ما یقضی بہ قضی بہ وان لم	اس کا حل تلاش کرتے ، اگر وہاں نہ ملتا تو سنت
یجد فی کتاب اللہ نظر فی سنۃ	کی طرف رجوع کرتے اگر سنت میں بھی
رسول اللہ فان وجد فیہا	نہ ملتا تو لوگوں سے دریافت کرتے کہ اس
ما یقضی بہ قضی بہ فان اعیاہ	معاملہ میں رسول اللہ صلعم کے فیصلہ کا کسی کو علم ہے؟
ذلک فسأل الناس ھل علمتم	بسا اوقات ایسا ہوتا کہ لوگ بتا دیتے کہ
ان رسول اللہ قضی فیہ بقضاء	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس
فربما قام الیہ القوم فیقولون	معاملہ میں یہ فیصلہ فرمایا ہے ۔
قضی فیہ بکذا وکذا[1]	

سنت سے سند ملنے پر خوش ہو کر فرماتے تھے ۔

الحمد للہ الذی جعل فینا من	اللہ کا شکر ہے جس نے ایسے لوگوں کو باقی رکھا
یحفظ علی نبینا[2]	جنھیں ہمارے نبی کی سنتیں محفوظ ہیں ،

حضرت عمرؓ نے قرآن فہمی کے سلسلہ میں سنت کی تشریحات کو بنیاد بناتے ہوئے ایک موقع پر فرمایا

سیاتی قوم یجادلونکم بشبہات	آیندہ ایسے لوگ پیدا ہوں گے جو قرآنی شبہات
القرآن فخذوھم بالسنن فان	میں تم سے جھگڑیں گے ایسی صورت میں سنتوں کے
اصحاب السنن اعلم بکتاب اللہ[3]	ذریعہ ان پر حجت قائم کرنا کیونکہ اصحاب سنن

عمال کے فرائض میں انتظامی امور کے ساتھ دین اور سنت کی تبلیغ بھی تھی ۔

انما ابعث لیبلغونکم دینکم	میں اسلیے عمال بھیجتا ہوں کہ وہ تمھیں تمھارا
وسنۃ نبیکم او کما قال[4]	دین اور تمھارے نبی کی سنت سکھائیں ۔

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ ص ۱۴۸ و اعلام الموقعین ج ۱ ص ۲۲ [2] حجۃ اللہ [3] تاریخ الخلفاء [3] مقدمۃ المیزان از اسلامی قانون نمبر ج ۱ ص ۳۰۵ [4] اعلام الموقعین ج ۱

ایک اور موقع پر سنت کو قانونی حیثیت میں رکھتے ہوئے فرمایا:

ایھا الناس قد سنت لکم السنن	لوگو تمھارے لیے سنتیں مقرر کر دی گئیں، فرائض
وفرضت لکم الفرائض وترکتم	کی تعیین ہو چکی، اس طرح تم کو واضح راستہ پر
علی الواضحۃ الا ان یضلوا بالناس	لگا دیا گیا، اب اگر تم لوگوں کی وجہ سے دائیں
یمینا وشمالا[1]	بائیں دیکھو گے تو گمراہ ہو جاؤ گے۔

جنھوں نے حالات وتقاضا کی بنا پر سنت سے بھی آگے بڑھکر قرآن حکیم کی بعض جزئیات تک کے عمل کو مؤخر کر دیا تھا اور عموم کو خصوص پر محمول کیا تھا، قحط کے زمانہ میں سرقہ کی سزا اور مؤلفۃ القلوب کے بارے میں حضرت عمرؓ نے جو طریقہ اختیار کیا تھا، اس سے اصحاب علم پوری طرح واقف ہیں، اسی طرح دیگر صحابہ وتابعین کا جو عمل سنت کے بارے میں منقول ومحفوظ ہے وہ سنت کی نوعیت اور مقام متعین کرنے میں ہمارے لیے دلیل راہ کی حیثیت رکھتا ہے۔

ائمۂ قانون کا طرز عمل ائمۂ قانون نے بھی قرآن فہمی اور قانون کے مرحلہ میں سنت کو جو خاص اہمیت دی ہے، مثلاً امام ابو حنیفہؒ سے منقول ہے:

لولا السنن ما فھم احد منا	اگر سنتیں نہ ہوتیں تو ہم میں سے کوئی قرآن حکیم
القرآن[2]	کا فہم نہ حاصل کر سکتا

اس سے زیادہ وضاحت اس قول سے ہوتی ہے۔

لم تزل الناس فی صلاح ما دام	لوگ اس وقت تک خیر وصلاح میں رہیں گے
منھم من یطلب الحدیث فاذا	جب تک ان میں حدیث کے طالب موجود رہیں گے اور
طلبوا العلم بلا حدیث فسدوا[3]	جب بغیر حدیث کے علم حاصل کریں گے تو فساد اور بگاڑ

---

[1] الاعتصام ج ۱ از اسلامی قانون نمبر جلد ۱ ص ۱۰۰، ۲۰۰ [2] مقدمۃ المیزان از اسلامی قانون نمبر ص ۸، ۳۰ [3]

امام شافعی کا ارشاد ہے:

اجمع المسلمون علی ان من استبان	مسلمانوں کا اس بات پر اجماع ہے کہ جب کسی پر
له سنة عن رسول الله لم یحل	رسول اللہؐ کی سنت واضح ہو جائے تو پھر اسکے لیے کسی
له ان یدعها لقول احد[1]	قول کی وجہ سے اسکو چھوڑنا جائز نہیں ہے۔

علامہ سیوطیؒ نے امام شافعیؒ کا یہ قول نقل کیا ہے:

"رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو کچھ فرمایا ہے وہ سب قرآن سے ماخوذ ہے"[2]

امام مالکؒ کا ارشاد ہے:

کل ما وافق الکتاب والسنة	ہر وہ چیز جو کتاب و سنت کے موافق ہو
فخذوه وکل مالم یوافقه	اسے قبول کرلو اور جو مخالف ہو اسے
والسنة فاترکوه[3]	چھوڑ دو۔

امام احمد بن حنبل نے فرمایا ہے:

من رد حدیث رسول الله	جس نے رسول اللہؐ کی حدیث کو رد کر دیا
فهو علی شفا هلکة[4]	وہ ہلاکت کے کنارے پر آگیا،

ان تصریحات سے دو باتیں معلوم ہوئیں (۱) قرآن فہمی میں سنت کی تشریحات و توضیحات ہی کو اولیت حاصل ہے، اور سنت قرآن حکیم ہی کی شرح و تعبیر اور اسی سے ماخوذ ہے۔

(۲) تدوین قانون کے مرحلہ میں "سنت" کی حیثیت ماخذ کی ہے، اگرچہ اس کا درجہ قرآن حکیم سے کم ہے۔

سنت کی تشریحی و توضیحی حیثیت کی چند صورتیں

ذیل میں ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بیان کردہ تشریحات کی چند صورتیں پیش کرتے ہیں:

---

[1] اعلام الموقعین ج ۲ [2] اتقان [3] جامع اہل العلم از اسلامی قانون نمبر [4] کتاب لمناقب لابن الجوزی

(۱) قرآن حکیم میں جو آیتیں مجمل تھیں رسول اللہؐ نے ان کی تشریح فرمائی۔

(۲) جو مطلق تھیں موقع اور محل کے لحاظ سے انھیں مقید فرمایا۔

(۳) جو مشکل تھیں ان کی تفسیر بیان فرمائی۔

(۴) جو قرآنی احکام مجمل تھے یعنی ان کے عمل کی کیفیت، اسباب و شرائط اور لوازم وغیرہ کی تفصیل نہ تھی، رسول اللہؐ نے ان کی تفصیل بیان فرمائی، چنانچہ نماز اور زکوٰۃ وغیرہ کی جو تفصیلات "سنت" میں مذکور ہیں، وہ سب قرآن حکیم ہی کی شرح اور وضاحت ہیں۔

(۵) قرآنی توضیحات کی روشنی میں بہت سے پیش آمدہ واقعات کا حکم بیان فرمایا، مثلاً حلت و حرمت کے باب میں جو احکام مذکور تھے، ان پر مشتبہ اور مشکوک چیزوں کو قیاس کیا جن کی تصریح قرآن حکیم میں نہ تھی۔

(۶) قرآنی اصول و مقاصد کے پیش نظر وقت اور محل کی مناسبت سے وسائل و ذرائع کا حکم بیان فرمایا۔

(۷) قرآنی تصریحات سے ایسے اصول مستنبط فرمائے جن سے نئے حالات و وسائل کو حل کرنے کی راہیں کھلیں۔

(۸) قرآنی احکام کے وجوہ و اسباب اور حکمت و مصلحت بیان فرمائی جس سے بہت سے کلیات مستنبط ہوئے۔

(۹) قرآنی ہدایات سے الٰہی پالیسی اخذ کی، اس کے مقاصد دریافت فرمائے، پھر اس میں شریعت کو انسان کی عملی زندگی سے ہم آہنگ بنایا۔

(۱۰) بحیثیت مجموعی زندگی ایسی گذاری کہ قرآنی زندگی کے لیے وہ مکمل تفسیر بنی۔ کان خلقہ القرآن (الحدیث)

ان کے علاوہ رسول اللہؐ کے تشریحات کی اور بہت سی صورتیں ہیں جو تفصیل کے ساتھ سنت کے ذخیرہ سے معلوم ہوسکتی ہیں۔ ظاہر نظر میں ممکن ہے بعض تشریحات کی سند قرآن حکیم میں نہ مل سکے، لیکن جن کی نظر میں کلی پالیسی اور عمومی مقاصد ہیں، ان کے لیے سند تلاش کرلینا کوئی مشکل نہیں ہے، یہ تشریحات خواہ اصول و کلیات ہوں یا وقتی و فروعی مسائل ہوں کسی بھی افادیت سے انکار نہیں ہوسکتا ہے، اصول و کلیات کے ذریعہ قانون کی تشکیل کا کام انجام پاتا ہے اور وقتی و فروعی مسائل سے استنباط کا انداز معلوم ہوتا ہے،

تدوین قانون کے مرحلہ میں سنت کو سمجھنے کے لیے عہد نبوی کی تاریخ جاننا ضروری ہے

(۳) تدوین قانون کے مرحلہ میں سنت کا کردار معلوم کرنے کے لیے ضروری ہے کہ عہد نبوی کے سیاسی، معاشی و معاشرتی حالات پر بصیرت حاصل کی جائے، پھر ان حالات کی روشنی میں یہ جانا جائے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے عہد کے وسائل و مسائل اور رسم و رواج میں کن کو کس طرح اور کس حد تک باقی رکھا تھا؟ یہ حالات بڑی حد تک "سنت" سے سمجھے جاتے ہیں لیکن مسائل و مراسم کی تفصیل اور پھر ان میں رسول اللہ کی ترمیم و تنسیخ میں حد فاصل قائم کرنا نہایت دشوار ہے، عام فقہا نے اس انداز بیان سے غالباً اس بنا پر بحث نہیں کی ہے کہ ان کے عہد اور رسول اللہ کے عہد میں نمایاں اور بنیادی فرق نہ ظاہر ہوا تھا۔

اس مرحلہ میں شاہ ولی اللہ کے طریق فکر سے بہت کچھ رہنمائی ملتی ہے

البتہ شاہ ولی اللہ صاحب نے اپنی کتابوں (بالخصوص حجۃ اللہ البالغہ) میں جو انداز اختیار کیا ہے، اس سے ہمیں اتنی کافی رہنمائی ملتی ہے کہ اس دشواری کو ہم حل کرسکتے ہیں، چنانچہ ایک موقع پر وہ کہتے ہیں،

ان کنت تريد النظر في معاني شريعة	اگر تم رسول اللہ کی شریعت کی گہرائیوں کو
رسول الله فحقق اولا حال	سمجھنا چاہو تو پہلے عرب امیوں کے حال کی
الاميين الذين بعث فيهم التي	تحقیق کرو، جن میں رسول اللہ مبعوث ہوئے تھے۔

هي مادة تشريعة وثانياً	وہی آپ کی شریعت کا تشریعی مادہ ہیں، اسکے
كيفية اصلاحه لهابالمقاصد	بعد آپ کے اصلاح کی کیفیت سمجھو جو آپ نے ان
المذكورة في باب التشريع والتيسير	مقاصد کے تحت کی ہیں جن کا ذکر تشریع
واحكام الملة[1]	وتیسیر اور احکام ملت کے باب میں ہو چکا ہے،

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم کی اولین مخاطب عرب قوم ہے، اور عالمگیر اصول و کلیات کے نفاذ میں بطور "ضمیر" استعمال ہوئی ہے، اس بناپر لازمی طور سے اصول و کلیات کو عملی شکل میں منشکل کرتے وقت اس قوم کی عادات رسوم و احکام وغیرہ کی رعایت کی گئی ہے، بلکہ ان اصول کا نفاذ مروجہ رسوم و احکام ہی کی روشنی میں ظاہر ہوتا ہے ایسی حالت میں تمام شکلوں اور صورتوں کو دائمی طور پر قانونی حیثیت دینے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا ہے، البتہ تدوین کے مرحلہ میں یہ ضروری قرار دیا جاتا ہے کہ مراسم و احکام کی اصل صورت اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ترمیم و تنسیخ کی ہوئی شکل دونوں نظر کے سامنے ہوں تاکہ بدلے ہوئے حالات میں اصول کا نفاذ رسول اللہ کے اختیار کیے ہوئے طریق کار کے ذریعہ عمل میں لایا جا سکے

رسول اللہ کے فرمودات کی عمومی حیثیت سے دو قسمیں ہیں

اسی حقیقت کے پیش نظر حضرت شاہ صاحب نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمودات کی عمومی حیثیت سے دو قسمیں کی ہیں (۱) ایک وہ جن کا تعلق پیغمبرانہ فرائض اور تبلیغ رسالت سے ہے، قرآن حکیم کی آیت وما آتٰکم الرسول فخذوہ وما نھٰکم عنہ فانتھوا کا تعلق اسی حصہ سے ہے، اس میں عقائد، عبادات، اخلاق، معاملات معاد وغیرہ سے متعلق تفصیلات شامل ہیں اور (۲) دوسری وہ جن کا تعلق پیغمبرانہ فرائض اور تبلیغ رسالت سے نہیں ہے بلکہ مشورہ اور رائے سے ہے، رسول اللہ کا یہ قول :-

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ ج ۱ ص ۱۲۳

انما انا بشر اذا امرتکم بشی من	میں بشر ہوں جب تمھارے دین کے بارہ میں
دینکم فخذ وہ واذا امرتکم	کسی چیز کا حکم دوں تو اس کو لے لو اور جب
بشی من رائ فانما	اپنی رائے سے کسی چیز کا حکم دوں تو ظاہر ہے کہ
انا بشر[۱]	میں بھی بشر ہوں

یعنی اس کی حیثیت پہلی قسم جیسی نہیں ہوسکتی ہے، کیونکہ مشورہ اور رائے کا معاملہ بڑی حد تک وقتی حالات و مصالح کے تابع ہوتا ہے، اور حالات و مصالح کا تجزیہ کرنے میں بشری تقاضہ سے غلطی کا بھی امکان ہے،

اس قسم میں درج ذیل تشریحات داخل ہوں گی،

(۱) وہ احکام جو کسی عارضی مصلحت یا سیاست پر مبنی ہیں، (۲) وہ جو طریقۂ کار سے متعلق ہیں اور حالات کے ساتھ بدلتے رہتے ہیں، مثلاً جنگ کے طریقے اور حکومت کے شعبوں کی ترتیب وغیرہ (۳) وہ امور جنھیں شخصی و قومی و ملکی عادات و رواج کے مطابق اختیار کیا گیا ہے (۴) وہ باتیں جو عرب میں بطور قصہ مشہور تھیں، رسول اللہ نے بھی تفنن طبع یا کسی اخلاقی نتیجہ کے لحاظ سے بیان فرمائیں، (۵) عربوں کے بعض تجربات، علاج، زراعت و باغبانی وغیرہ کے متعلق جو چیزیں بیان فرمائیں۔

ایک مقنن کے لیے تدوین قانون کے مرحلہ میں ان دونوں قسم کی تشریحات میں نظر تمیز ضروری ہے، ورنہ قانون کی وہ عملی استعداد ختم ہوجائے گی، جو اس کو حالات و زمانہ کے تقاضے کے مطابق ڈھالتی رہتی ہے،

سنت کے بارہ میں امام ابوحنیفہ کے رویہ کی وضاحت

امام ابوحنیفہ (مقنن اعظم) کے بارے میں یہ شہرت کہ انھوں نے تدوین قانون میں "سنت" سے زیادہ کام نہیں لیا، اگر بالفرض یہ

کسی درجہ میں بھی صحیح ہے، تو اسکی بنیاد حدیث کی مذکورہ تقسیم ہے، اسی کا نتیجہ تھا کہ جس قدر امام ابوحنیفہ کے فقہ کو تمدنی زندگی کے ساتھ مناسبت ہے اور کسی فقہ کو اتنی مناسبت نہ ہوگی اور اس فقہ کی عمومیت اور زیادہ شہرت پانے کی بڑی وجہ تمدنی زندگی کے ساتھ اس کی مناسبت ہے، اگر ایک طرف اسلامی قانون کی ہمہ گیریت پر نظر ہو اور دوسری طرف رسول اللہؐ کے فرمودات کی نوعیت سے واقفیت ہو تو لازمی طور سے ماننا پڑے گا کہ قانون کی دنیا میں قیاس ورائے کی بھی کم اہمیت نہیں ہے،

تدوین فقہ کیلئے سنت کے متعلق چند قسم کے معلومات ضروری ہیں

فقہا نے تدوین قانون کے لیے سنت کے حسب ذیل معلومات ضروری قرار دیئے ہیں، (۱) ناسخ و منسوخ (۲) مجمل و مفسر (۳) خاص و عام (۴) محکم و متشابہ (۵) احکام کے درجہ اور مراتب (وجوب، مندوب، مباح وغیرہ) ان کے علاوہ قرآن حکیم سے استدلال و استنباط کے جو طریقے اور اصول فقہا نے مقرر کیے ہیں، ان سب کا سنت میں بھی لحاظ کیا جاتا ہے، البتہ روایت و درایت کے لحاظ سے سنت کی شناخت کا کام بڑی اہمیت رکھتا ہے، اسی طرح قرآن حکیم کی مناسبت سے سنت کے محل اور مقام کے تعیین کا کام بھی کافی اہم ہے۔

قرآن حکیم اور سنت کا وہ حصہ جس کا تعلق واقعات و مواعظ سے ہے، عام فقہاء کے خیال میں قانون سازی کیلئے اس سے واقفیت ضروری نہیں ہے، لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو اجتماعی زندگی کو سمجھنے اور اس حیثیت سے قانون کا مقام متعین کرنے اور قانون کو موثر بنانے میں اس سے بڑی حد تک رہنمائی حاصل ہوتی ہے، اگر اس کو نظر انداز کر کے قانون کی تدوین عمل میں لائی جائے تو اس میں خشکی اور کرختگی ہوگی اور جذب و محبت کا عنصر کم ہو جائیگا جو اسلامی قانون کی جان ہے۔

تدوین حدیث میں احتیاط

اس میں شک نہیں کہ قرآن حکیم کی مرکزیت برقرار رکھنے کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد ہی تدوین حدیث کی طرف زیادہ توجہ نہیں دی گئی، یہ بھی صحیح ہے کہ بعد کے زمانہ میں ذاتی اغراض و مفاد کی بنا پر احادیث وضع کرنے کا سلسلہ بھی شروع ہو گیا تھا،

یا دجود تدوین حدیث مین اتنی احتیاط برتی گئی ہے کہ اس سے انکار کی یا اس کو ماخذ نہ تسلیم کرنے کی گنجایش نہیں نکل سکتی اس پر تفصیلی بحث کی یہاں گنجایش نہیں ہے ۔

حدیث کے جانچنے کے لیے روایت اور درایت دونوں کو معیار ہیں

فقہاء کے نزدیک فن روایت مستقل فن ہے، اس کے اصول وضوابط اور مدارج ومراتب ہیں، راویوں کے حال کی پوری تحقیق کا بندوبست ہے، حدیث کو جانچنے کے قاعدے اور طریقے ہیں، روایتی نقطۂ نظر کے علاوہ حدیث کا درایتی معیار پر پورا اترنا بھی ضروری ہے۔

درایت کے اصول حسب ذیل بیان کئے جاتے ہیں۔

(۱) وہ حدیث قرآن حکیم کے خلاف نہ ہو (۲) مشاہدات کے خلاف نہ ہو (۳) مسلمہ اصول کے منافی نہ ہو، (۴) حدیث متواتر اور تعامل صحابہ کے خلاف نہ ہو (۵) (قلب کی تربیت گاہ میں تربیت پائی ہوئی) عقل کے خلاف نہ ہو۔ (۶) اس میں اوھام پرستی کی ترغیب نہ ہو (۷) معمولی معمولی باتوں پر سخت قسم کے عذاب کی دھمکی نہ ہو (۸) مضمون روایت مین اس قسم کا اشتباہ ہو کہ جس کی تعبیر و توجیہ مشکل ہو (۹) کسی کے مناقب وفضائل میں غلو سے کام نہ لیا گیا ہو (۱۰) ایسے معائب کا بیان نہ ہو جو قبولیت کے معیار پر پورے نہ اتر سکین (۱۱) ایسی پیشین گوئیاں نہ ہوں جن میں سال اور ماہ کا تعین ہو (۱۲) ایسے واقعات نہ بیان کئے گئے ہون جن کا تذکرہ قرآن حکیم اور احادیث صحیحہ مین نہ ہو، حدیث کے جانچنے کے یہ اصول ایسے نہین ہیں کہ اس کے بعد ایک مبصر کے لیے کوئی گنجایش نہیں رہ جاتی۔

احادیث کا محل متعین کرنے میں صحابہ کی زندگی اہمیت رکھتی ہے

احادیث کا محل ومقام متعین کرنے مین اصحاب رسول کی زندگی بھی خاص اہمیت رکھتی ہے اور فقہار کرام نے اس سے بہت استفادہ کیا ہے، ان کے عمل اور تشریحات کو بطور حجت تسلیم کیا ہے، قرآن حکیم کی درجہ ذیل آیت سے بھی ان کی اہمیت ثابت ہوتی ہے۔

وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتَهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ

(سورہ توبہ)

مہاجرین و انصار میں جو لوگ سبقت کرنے والے سب سے پہلے ایمان لانے والے ہیں اور وہ لوگ جنھوں نے راست بازی کے ساتھ ان کی اتباع کی ان سے اللہ راضی ہوا اور وہ اللہ سے راضی ہوئے اور اللہ نے ان کے لیے (ابدی نعمتوں کی) جنتیں تیار کردیں جن کے نیچے نہریں بہہ رہی ہیں، وہ ہمیشہ اس نعمت و سرور کی زندگی میں

آیت میں السابقون الاولون اور الذین اتبعوھم باحسان " دو گروہ کا ذکر ہے، پہلا گروہ وہ ہے جس نے قرآن حکیم اور سنت نبویہ کا مقام اور محل متعین کر کے ان دونوں کی روشنی میں قوانین کا استنباط کیا اس گروہ کا مرکزی طبقہ مہاجرین اور انصار کا پہلا طبقہ تھا۔ پھر اس کے بعد وہ گروہ جس نے راست بازی کے ساتھ اس طرح ان کی اتباع کی کہ جو چیزیں انھوں نے طے کر دی تھیں ان کو بھی بطور سند تسلیم کرلیا، اور قانون کے استنباط میں سے بھی بطور حجت ان سے کام لیا۔

ان دونوں گروہ کے لیے " رضی اللہ عنہم و رضوا عنہ " کا جملہ نہایت اہم دستاویز بہت بڑی ضمانت کی حیثیت رکھتا ہے بالخصوص " رضوا عنہ " کا فقرہ ان کے مزاج اور الہی کے مزاج میں ہم آہنگی اور یکسانیت پر دلالت کرتا ہے۔

اس نقطۂ نظر سے اتباع باالاحسان " کا محل وہی گروہ قرار پائیگا جو سابق کی طرح رسول کی زندگی بطور سند تسلیم کرے گا اور قانون کے استنباط میں اس روشنی سے کام لے پر فقہا رنے بڑی حد تک صحابہ کے قول اور فعل کو " سنت " میں داخل قرار دیا ہے، اور حد

مقام متعین کرنے میں اسکی طرف رجوع کرنا ضروری سمجھا ہے۔

صحابہ کے بارے میں فقہاء کا مسلک

اصول فقہ کی کتابوں میں صحابہ کے بارے میں فقہاء کا یہ مسلک مذکور ہے۔

یجب اجماعاً فیما شاع	جو چیز عام طور پر رائج ہو اور صحابہ نے
فسکتوا مسلمین ولا یجب	اس پر خاموشی اختیار کی ہو اور اس کو
اجماعاً فیما ثبت الخلاف	مان لیا ہو تو اس کا ماننا واجب ہے اور
بینھم[1]	جس میں ان میں اختلاف ہو اس کا ماننا ضروری نہیں ہے

اس اتباع کی دلیل یہ مذکور ہے۔

لان اکثر اقوالھم مسموع	ان کے اکثر اقوال بارگاہ رسالت سے سنے
بحضرۃ الرسالۃ وان	ہوئے ہیں، انھوں نے نصوص کے موقع
اجتھدوا فقولھم	اور محل کا براہ راست مشاہدہ کیا ہے،
اصوب لانھم شاھدوا	دین میں انھیں تقدم حاصل ہے، رسول اللہ صلی اللہ
موارد النصوص ولتقدمھم	علیہ وسلم کی تربیت و صحبت سے فیضیاب ہوئے
فی الدین وبرکۃ صحبۃ النبی	ہیں، ان کا زمانہ خیر القرون کا زمانہ تھا
صلی اللہ علیہ وسلم وکونھم	
فی خیر القرون[2]	
لانھم شاھدوا احوال التنزیل	قرآن کے احوال اور اسباب اور
واسرار الشریعۃ[3]	اسرار شریعت سے انھیں پوری

---

[1] توضیح تلویح ج ۲ ص ۱۷ [2] ایضاً [3] نور الانوار ص ۲۱۷

ومعرفۃ اسباب التنزیل[1] واقفیت ہے،

ان وجوہ کی بنا پر اگر اپنی رائے سے بھی وہ کوئی بات کہتے ہیں تو وہ دوسروں کے مقابلہ میں بدرجہا فضیلت اور برتری کی مستحق قرار پاتی ہے، فقہانے اس اعتراف کے باوجود موقع اور محل کے تعین میں اپنا حق محفوظ رکھا ہے، چنانچہ ان کے نزدیک صحابہ کی رائیں اگر ایسی ہیں جن میں قیاس نہیں چل سکتا تو اتباع بیشک واجب ہے، اور اگر ان میں قیاس جاری ہوتا ہے تو بدلے ہوئے حالات میں قیاس کرنے کی گنجائش ہے[2]،

ظاہر ہے کہ نہ سب انسان یکساں ہوتے ہیں اور نہ سب صحابہ یکساں تھے، ان کے علم و فضل دیانت و تقویٰ اور رسول اللہؐ کی صحبت اور قرب کے لحاظ سے لازمی طور سے ان میں تفاوت تھا اس لیے ان کے اتباع اور ان کے اقوال و افعال کا مقام متعین کرنے میں بھی اس فرق کو رکھا جائے گا،

---

[1] حسامی ص ۷۵ [2] کتب اصول فقہ

امام لغت حسن بن محمد الصّغانی اللاہوری

از

مولانا عبدالحلیم چشتی فاضل دیوبند

(۴)

عدن میں قیام | صغانی جب عدن میں آئے تو مسجد ابن البصری میں قیام فرمایا، ان کے پاس چونکہ ہر وقت طلبہ کا ہجوم رہتا تھا۔ اس لئے آپ درس و تدریس کی غرض سے مسجد میں قیام کرتے تھے، ابن... نے مورخ جندی کا یہ بیان نقل کیا ہے کہ صغانی جب عدن میں آتے تھے تو مسجد ابن البصری میں قیام کرتے تھے، لکھتے ہیں،

قال الجندی وکان وقوفه فی	مورخ جندی کا بیان ہے صغانی کا
عدن فی المسجد الذی یعرف	قیام اس مسجد میں ہوتا تھا جو مسجد ابن البصری
بمسجد ابن البصری احد تجار	کے نام سے مشہور ہے، ابن البصری
عدن ولیس هو الذی اسسه	عدن کے سوداگروں میں سے تھے۔
وانما کان یقوم به ویصلح	یہ اس مسجد کے بانی نہ تھے۔ بلکہ اس کی مرمت
ماتشعث منه وکان الذی	وغیرہ کیا کرتے تھے، یہ مسجد وزیر یاسر
اسسه الشیخ الوزیر یاسر بن	ابن بلال محمدی نے بنوائی تھی

ہ۱ تاریخ ثغر عدن ج ۲ ص ۵۲

صغانی جب یہاں آئے تو اپنے ساتھ پورا کتب خانہ لیکر آئے تھے، ان کے پاس نقد روپیہ بھی کافی تھا، بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کسی امیر کبیر شاگرد نے نذر کیا ہوگا۔ عدن کے دوران قیام کا ایک دلچسپ واقعہ یہ ہے۔

ابوالربیع سلیمان بن الفقیہ
بطال محمد بن احمد بن محمد بن
سلیمان ابن بطال الرکبی
کان فقیھاً دیناً عالماً فاغلب
علیہ العلم والحدیث
والادب وغالب اخذہ
عن ابیہ وعن الامام الصغانی
مقدم الذکر ان الصغانی
لما دخل عدن کتب الیہ یستحثہ
علی الوصول الیہ وقد کانت
بینھما الفۃ ایام وقوفہ
عند الفقیہ بطال بسبب
القراءۃ فکان یعجبہ ما یری
فیہ النجابۃ والشھامۃ فقال
لہ صلنی معجلا ولا یصحبک
غیر زاد الطریق فعندی

ابوالربیع سلیمان بن الفقیہ بطال محمد بن
احمد ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ الرکبی بڑے فقیہ،
نہایت دیندار اور عارف کامل تھے۔
ان پر علم حدیث، ادب اور علم دین کا غلبہ
تھا، علوم کی تحصیل بیشتر اپنے والد اور
امام صغانی (جن کا تذکرہ گزر چکا ہے) سے
کی تھی، صغانی جب عدن آئے تھے تو
انھیں ایک خط لکھا تھا جس میں ملنے کی
تاکید کی تھی، ان میں باہم دوستی و محبت
اسی وقت سے قائم ہو گئی تھی جب صغانی رح
کا قیام ان کے والد کے یہاں تھا اور یہ
اس وقت پڑھتے تھے، ان کی شرافت،
ذکاوت اور تندہی نے صغانی کو حیرت
میں ڈال رکھا تھا، صغانی رح نے اپنے
مکتوب میں لکھا تھا کہ جلد آکر مجھ سے
ملو اور زاد راہ کے سوا اپنے ساتھ کچھ

عشرة احمال من الورق
والورق فلما وقف على كتابه
بادر ونزل فلما دخل عدن
واقام عند الفقيه الصغاني
كان الناس يصلون المسجد
يتعجبون من حسنه زمراً
زمراً ليس غرضهم الا
التعجب من حسنه وجماله
وكان النساء يصلين ليلاً
يظهرون ان غرضهم
زيارة الامام الصغاني فلما
كثر ذلك منهم واشتهر امره
والى عدن يومئذ بجبسه
خشية الفتنة فلما صار في
الحبس كان يكتب حروف
ابجد مقطعة ديامر بكل
ورقة تباع فيشتروا منه
اولاد التجار كل رقعة
بخمسة دنانير يتحرزون

کیونکہ میرے روپیے پیسے اور کتابوں کا
وزن دس اونٹ سے کم نہیں ہے جونہی
ابو الربیع کو یہ خط ملا وہ فوراً روانہ ہوگئے اور
عدن آکر دم لیا، عدن میں صغانی کے پاس
آکر قیام کیا، ان کی آمد کے بعد لوگ جوق
در جوق اس مسجد میں آتے اور ان کے حسن
و جمال کو دیکھکر حیرت میں پڑ جاتے ان لوگوں
کے آنے کی غرض صرف ان کے حسن خدا
داد کو دیکھنا تھا، عورتیں بھی رات کو آتی
تھیں، اور ظاہر کرتی تھیں کہ انکا مقصد
امام صغانی کی زیارت ہے جب یہ آمد و رفت
بہت بڑھ گئی اور اس کا چرچا ہونے لگا تو
حاکم عدن نے ان کو فتنہ کے خوف سے
قید کرنے کا حکم صادر کر دیا، انھوں نے
جیل میں ابجد کے حروف مقطعات کو
لکھنا شروع کیا جب ایک ورق ہوجاتا
تو باہر بیچنے کے لیے بھیجدیا کرتے تھے
سوداگروں کے لڑکے ہر وصلی پانچ دینار
میں خرید لیتے تھے، اور آپ اسی کی

علیها فکان یستعین بذالك	آمدنی پر بسر کرتے تھے، جب صغانی نے
علی امرہ فلما عزم الصغانی	عدن سے نکلنے کا ارادہ کیا تو حاکم عدن
علی الخروج من عدن	نے انھیں بھی چھوڑ دیا، چنانچہ دونون
اخرجہ الوالی فخرجا جامعاً [۱]	عدن سے ایک ہی ساتھ نکلے ۔

عدن کے قیام کے زمانہ میں یہان کے علمار اور فضلا نے آپ سے حدیث وغیرہ کی تحصیل کی تھی، ابن ابی مخرمہ لکھتے ہیں ۔

قدم الیمن مرارا فاقام فی	صغانی بارہا یمن آئے اور عدن میں ٹھہرے
عدن فقصدہ جمع من الفضلاء	علما رفضلار کی ایک بڑی جماعت نے
العلماء و اخذ واعنہ	حاضر خدمت ہوکر علوم کی تحصیل کی ۔

یہان صغانی امام خطابی کی معالم السنن کا درس دیتے تھے جو ان کی نہایت پسندیدہ کتاب تھی، یاقوت رومی کا بیان ہے ۔

کان یقرأ علیہ بعدن معالم	عدن میں معالم السنن کا درس دیتے
السنن للخطابی وکان معجبا	تھے، وہ اس کے مولف اور اس کے
بھذا الکتاب وبکلام مصنفہ	مباحث علمیہ کو بہت پسند کرتے تھے،
ویقول ان الخطابی جمع	اور فرمایا کرتے تھے کہ خطابی نے اس
لھذا الکتاب جرامیزہ [۲]	کتاب میں دریا کو کوزے میں بند کیا ہے،

درس و تدریس کے بعد جو وقت ملتا تھا، اس میں صحیح بخاری کی نقل کرتے تھے، چنانچہ

---

[۱] ملاحظہ ہو تاریخ ثغر عدن جلد ۲ ترجمۂ سلیمان بن بطال ۔ [۲] ملاحظہ ہو معجم الادبار طبع مطبع ہندیہ مصر ۱۹۲۷ء جلد ۳ صفحہ ۲۱۸ ۔

کئی نسخے لکھکر یہاں وقف کئے تھے، ابن ابی مخرمہ تحریر فرماتے ہیں۔

کتب بیدہ ۲ نسخ من صحیح البخاری ۔ صغانیؒ نے اپنے ہاتھ سے صحیح بخاری کے

واوقفھا [1] ۔ نسخے کئے اور انھیں وقف کر دیا،

عدن سے صغانی یمن آئے یہاں بھی ان کے علم و فضل کا بازار گرم رہا یاقوت حموی، ارشاد

الاریب میں رقمطراز ہیں۔

دخل الیمن نفق بھا سوق ۔ جب یمن آئے تو یہاں بھی ان کے علم کی بڑی

گرم بازاری رہی۔

عدن میں صغانی کا قیام دو ڈھائی سال رہا تھا ۶۱۳ھ میں یمن سے مکہ معظمہ حج کرنے چلے گئے

اسی سال حج کے موقع پر یاقوت رومی سے آپکی ملاقات ہوئی تھی جس کا یاقوت نے ارشاد الاریب میں

تذکرہ کیا ہے، لکھتے ہیں

فی سنۃ ۶۱۳ کان بمکۃ وقد ۔ ۶۱۳ھ میں صغانی مکہ میں تھے، اور یمن

رجع من الیمن واخر العھد بہ [2] ۔ واپس آئے تھے ان سے آخری ملاقات تھی۔

مکہ سے مراجعت ۶۱۳ھ میں صغانی حج و زیارت سے فراغت کے بعد ہندوستان

واپس آ گئے، اور دو برس تک یہیں رہے، مگر یہ معلوم ہو سکا کہ اس دوران میں کیا شغل رہا اور

کہاں کہاں رہے، بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ درس و تدریس کا شغل یہاں بھی جاری رہا ہوگا

۶۱۵ھ میں صغانیؒ نے پھر حج کی نیت سے رخت سفر باندھا، اور حضرت خواجہ نظام

الدین اولیاءؒ کے بیان کے مطابق حج کے بعد مکہ معظمہ سے خلافت اسلامیہ کے مرکز بغداد کا ارادہ

فرمایا ۶۱۵ھ میں بغداد پہنچے، یہ بغداد میں ان کی پہلی آمد تھی۔ العباب الزاخر میں فرماتے ہیں۔

---

[1] ملاحظہ ہو تاریخ ثغر عدن ج ۲ ص ۱۰۵ [2] ملاحظہ ہو الارشاد الاریب ج ۳ ص ۲۱۴

قال الصاغانی قدمت	صغانی کہتا ہے کہ میں بغداد میں پہلی
بغداد سنة ۶۱۵ وھی اول	مرتبہ ۶۱۵ھ میں آیا تھا۔
قدمتی الیہا[1]	

مورخ ذہبی نے بھی تاریخ اسلام میں ان کی بغداد میں آمد کا سال ۶۱۵ھ نقل کیا ہے[2]۔

بغداد صدیوں سے علم و ہنر کی نمایش گاہ بنا ہوا تھا، محدثین، فقہاء اور ادباء کا بہت بڑا مرکز تھا، بعض محدثین صغانی سے بھی زیادہ عالی اسناد کے حامل تھے، لیکن ۔۔۔۔۔ ان سے بڑے حافظ حدیث نہ تھے، صغانی العباب الزاخر میں رقمطراز ہیں ۔

قال الصاغانی قد سمعت	صغانی کہتا ہے میں نے چار سو سے زیادہ
من الاحادیث المسلسلة	مسلسلہ حدیثیں ہندوستان، مکہ معظمہ، یمن
بمکة حرسها اللہ تعالیٰ	اور بغداد میں سنی ہیں۔ مجھے معلوم نہیں
والھند والیمن وبغداد	کہ کسی کو اتنی مسلسلات یاد ہوں ۔
ماینیف علی اربعمائة حدیث	۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔
ولم یبلغنی ان احداً جمع	۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔
ھذا القدر من المسلسلات	۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔
الحمد للہ حمداً دائماً ابداً	تمام تعریفیں ابد تک اللہ تعالیٰ ہی کیلئے
اعطانی اللہ مالم یعطہ احد	ہیں جس نے مجھے وہ کچھ عطا کیا ہے جو اور
	کسی کو عطا نہیں کیا ۔

اس بیان سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ صغانی نے بغداد میں بعض محدثین سے مسلسلات کا

---

[1] العباب الزاخر بحوالہ تاج العروس مادہ (قرط) [2] تاریخ الاسلام ترجمہ حسن بن محمد الصغانی

سماع کیا تھا، باقاعدہ حدیث نہیں پڑھی تھی، ذہبی نے تاریخ الاسلام میں جو یہ لکھا ہے سمع ..... ببغداد من ابی منصور سعید بن محمد بن الرزاز اس سے مراد مسلسلات ہی کا سماع ہے، فن حدیث کی تحصیل نہیں ہے۔

بغداد میں بھی صغانی کے قدر شناسوں کی کمی نہ تھی، چنانچہ ان کی حدیث دانی اور اہل علم کی قدر شناسی نے صغانی کو خلیفۂ بغداد المستنصر باللہ تک پہنچا دیا، حضرت خواجہ نظام الدین اولیاء کا بیان ہے کہ جب صغانی بغداد پہنچے، وہاں کسی درس حدیث کی مجلس میں گئے تو دیکھا کہ ایک محدث حدیثیں بیان کر رہا ہے اور لوگ اسے لکھ رہے ہیں، آپ بھی وہیں بیٹھ گئے، اس وقت وہ یہ حدیث بیان کر رہا تھا کہ جب موذن اذان کہے تو سامعین کو چاہیے کہ اذان میں اس کی موافقت کریں، حدیث کا آغاز ان الفاظ سے کیا تھا: اذا اسکب المؤذن الخ سکوب کے معنی ڈالنے کے ہیں، صغانی نے پاس بیٹھے ہوئے شخص سے کہا، حدیث میں اذا اسکت المؤذن ہے، آناً فاناً یہ بات محدث صاحب کے کانوں تک پہنچ گئی، انھوں نے پوچھا یہ کس نے کہا، صغانی بولے، میں نے، انھوں نے کہا دونوں جملے بامعنی ہیں، جب مجلس ختم ہو گئی تو کتابوں کی طرف رجوع کیا گیا، اس میں دونوں طرح موجود تھا لیکن اذا اسکت المؤذن کی بابت لکھا تھا کہ زیادہ صحیح ہے۔

اس واقعہ کی خبر جب خلیفۂ وقت کو ہوئی تو اس نے آپ کی بڑی تعظیم و تکریم کی اور آپ سے حدیث پڑھکر سند لی، فوائد الفواد میں یہ واقعہ اس طرح سے منقول ہے:

> بعد ازاں خواجہ ذکرہ اللہ بالخیر فرمود کہ کار او بیک حدیث پیش نہ رفت .....
> الغرض چوں بحج رفت و ازآنجا بہ بغداد آمد، در بغداد عالمے بود محدث بس بزرگ
> او را ابن زہری گفتندے، برائے او منبرے کردہ بودند او برآنجا برآمدے و حدیث
> بیان کردے و علمائے در مجلس او حاضر شدندے، وگرد برگرد او حلقہ کردندے آنہا کہ

اہل تر بودندے، پیش او بودندے و آنہا کہ از ایشان کمتر در حلقہ دوم، دیگراں در حلقہ دیگر، ہمچنیں تو بر تو نشستندے او حدیث املا کردے، و ایشان می نشستندے تا مولانا رضی الدین، روزے در آں مجمع درآمد و در حلقہ کہ دورتر بود بنشست، ابن زہری حدیثے بیان می کرد، در باب موافقت نمودن با موذن تا جائیکہ موذن می گوید مستمع را می باید کہ ہمچناں بگوید آغاز حدیث بریں لفظ کرد اذا سکب الموذن، سکوب ریختن است یعنی چوں سخن موذن در گوش شما برسد شما ہمچناں بگوئید کہ او می گوید چوں ابن زہری ایں حدیث بگفت مولانا رضی الدین در مقامے کہ نشستہ بود آہستہ با دیگراں گفت کہ اذا سکت الموذن یعنی چوں موذن کلمہ بگوید و ساکت شود بر آں گفتہ باید کرد آنکہ ایں سخن بشنید با دیگرے گفت و او با دیگرے تا ایں سخن بسمع ابن زہری رسید، آواز داد کہ آں کیست کہ ایں سخن بگفت مولانا رضی الدین گفت کہ من گفتم بعد ازاں ابن زہری گفت کہ ہر دو سخن معنی دارد بکتاب رجوع کردند ہر دو سخن موجہ بود، چوں ازاں مجلس برخاستند در کتب باز دید ہر دو سخن موجہ نبشتہ بودند و اذا سکت اصح، ایں خبر بخلیفہ رسید، مولانا رضی الدین را پیش بردند خلیفہ او را اعزاز کرد و چیزے پیش او بخواند۔"

حضرت خواجہ نظام الدین اولیا رحمۃ اللہ علیہ کے اس بیان میں محدث ابن زہری کا ذکر تاریخی اعتبار سے محلِ نظر ہے، جس زمانہ میں صغانی کا بغداد میں ورود ہوا ہے اس دور میں ہمیں اس نام کا کوئی محدث تاریخ و سیر کی کتاب میں نہیں ملتا، ابن زہری کے نام سے جن محدثین کا تذکرہ تاریخ و رجال کی کتابوں میں ہے، ان کی ولادت صغانی کی وفات کے بعد ہے، ہمارے خیال میں یہاں نقل میں تصحیف ہو گئی ہے۔

ابن زہری دراصل ابن جوزی ہے، اس میں غالباً ج کا شوشہ دانت میں مدغم ہوگیا اور ز کا نقطہ و کی شکل اختیار کر گیا، اس طرح ابن زہری پڑھا گیا۔

جن کتابوں میں اس دور کے علماء کا تذکرہ تھا، افسوس ہے کہ وہ کتابیں دست برد زمانہ سے محفوظ نہ رہ سکیں، صرف یہی نہیں بلکہ اس دور کے محدثین اور علماء کے بہت سے ناموں میں بھی تصحیف ہوئی ہے، چنانچہ سید ناجی معروف نے ایسے متعدد نام گنائے ہیں، ہم بھی قارئین کی توجہ کے لئے ان کو ذیل میں درج کرتے ہیں، جس سے یہ حقیقت واضح ہو جائیگی کہ ناموں میں کس کس طرح سے تصحیف ہو جاتی ہے، سعید ناجی معروف لکھتے ہیں

لقد اصاب التحريف والتصحيف	مدرسہ مستنصریہ کے علماء کی کنیتوں، لقبوں
من اسماء رجالها والقابهم	اور ناموں میں جزئی اور کلی ہر طرح کی تحریف
او كناهم كلها او بعضها فكان	اور تبدیلی ہوئی ہے، ان علماء کے ناموں
لا بد للباحث من الوصول	سے بحث کرنے والے کے لیے ناموں
الى اشكالها الصحيحة	کی صحیح اور اصلی شکلوں تک پہنچنا ضروری
بالرجوع الى المظان المختلفة	ہے اور یہ تراجم و رجال کی مختلف کتابوں
ليخرج بصورة صحيحة عن	سے رجوع کرنے کے بعد ہی اس مدرسہ کے
هذه المدرسة بقدر الامكان	علماء کے ناموں کی صحیح شکلوں سے واقفیت ممکن ہے
فان ابن الطبال احد شيوخ	دیکھو ابن الطبال جو اس مدرسہ کے شیوخ
الحديث ..... يذكر بصورة	حدیث میں سے تھے ان کا نام کبھی بطال
البطال مرة والطفال حينا	کی صورت میں اور کبھی طفال کی شکل
الطحال حينا اخر وابن	میں اور کبھی طحال کی صورت میں ذکر کیا جاتا ہے

الفويرة شيخ دار الحديث
بالمستنصرية يذكر على صورة
الغويرة والعويدة والقويزة
تارة اخرى وابن اياز قد
تحول الى سداباذ[1]

اسی طرح سے ابن الفویرہ جو مدرسہ مستنصر
کے شیخ الحدیث تھے، ان کا نام بھی کبھی
غویرہ اور کبھی عویدہ اور کبھی قویزہ کی
شکل میں مذکور ہے اور اسی طرح ابن ایاز
کو سراباذ کردیا ہے۔

ہمارا خیال ہے کہ ابن زہری اصل میں ابن جوزی ہے یہ وہ صحیح رہے، یہ ابو الفرج عبد الر
ابن الجوزی نہیں ہیں جو عام طور پر مشہور ہیں بلکہ ان کے فرزند ابو المحاسن محی الدین یوسف بن
الفرج عبد الرحمن التیمی البکری، الحنبلی البغدادی ہیں، جو استاد دار مستعصم باللہ اور ا
کے نام سے بھی مشہور تھے، مورخ ابن کثیر لکھتے ہیں

محی الدین یوسف وکان انجب
اولاده واصغرهم ولد سنة
ثمانين ووعظ بعد ابيه واشتغل
وحرر واتقن وساد اقرانه
ثم باشر حسبة بغداد ثم
صار رسول الخلفاء الى
الملوك باطراف البلاد
ولاسيما الى بني ايوب بالشام
وقد حصل منهم من الاموال

محی الدین یوسف، عبد الرحمن الجوزی کے
سب سے چھوٹے اور لائق فرزند تھے
۵۸۰ھ میں پیدا ہوئے اپنے والد کے
بعد وعظ کہتے تھے، انھوں نے علوم
کی تحصیل کی اور بڑے اچھے ادیب اور
متقن عالم ہوئے اپنے ہمعصروں میں
سب سے فائق تھے، بغداد میں احتساب
کے عہدہ پر فائز ہو گئے تھے ان کو
بادشاہوں کے پاس سفیر بنا کر اسلامی

[1] مجلہ کلیۃ الآداب العلوم شمارہ نمبر ۳ ۱۹۵۸ء مضمون بعنوان مقدمۃ فی تاریخ المستنصریۃ وعلمائہ

والکرامات ما لا یتفق لمن	بھیجا گیا خاص طور سے شام میں شاہان
ذلک بناء المدرسۃ الجوزیۃ	بنی ایوب کی طرف، اور ان سے انکو
التی بالنشابین بدمشق ثم	بڑے تحفے اور دولت ملی جس سے انھوں
صار استاذ دار الخلیفۃ	نے دمشق میں نشابین میں مدرسہ جوزیہ
المستعصم فی سنۃ اربعین	بنوایا اور ۶۴۰ھ میں خلیفہ مستعصم باللہ
وستمائۃ واستمر مباشرھا	کے شاہی خاندان کے اتالیق مقرر ہوئے
الی ان قتل مع الخلیفۃ عام	اور اسی خدمت پر مامور رہے تا آنکہ
ھلاکو من تولی بن چنگیز	خلیفہ کے ساتھ ہی ہلاکو خان کے حملہ
خان ھ	بغداد میں شہید ہو گئے

جس سال صغانی گا بغداد میں ورود ہوا اسی سال موصوف کو انکے احتساب کا محکمہ۔۔۔ سپرد

کر ان کے معمولات میں کوئی فرق نہ آیا، درس وتدریس اور وعظ وتقریر کا سلسلہ برابر جاری رہا

ابن کثیر نے البدایہ والنہایہ میں ۶۱۵ھ کے واقعات میں اس کا ذکر کیا ہے اور ۶۲۳ھ کے واقعات

میں اس کی تصریح کی ہے کہ ۶۳۲ھ میں مدرسہ مستنصریہ میں فقہ کی تعلیم کے لئے آپ کا تقرر عمل

میں آیا تھا، اسی تذکرہ میں ان کے قلم سے یہ بھی نکل گیا ہے

وکانت لہ مدارس اخر	وہ اور درسگاہوں میں بھی پڑھاتے تھے،

مورخ ابن العماد الحنبلی المتوفی ۱۰۸۹ھ شذرات الذہب میں لکھتے ہیں

وعلا امرہ وعظم شانہ	شیخ موصوف کو بڑے اختیارات حاصل تھے
وولی الولایات الجلیلۃ ثم عزل	آپ کا مرتبہ نہایت بلند تھا اور بڑے بڑے

لہ ملاحظہ ہو البدایہ والنہایہ بحوالہ الدارس فی المدارس تالیف عبد القادر النعیمی المتوفی ۹۲۷ھ مطبوعہ دمشق ۱۹۵۱ء ج ۲ ذکر مدارس حنابلہ

عن جمیع ذالک و انقطع فی دارہ | عہدوں پر فائز تھے، پھر آپ کو ان عہدوں
یعظ و یفتی و یدرس ثم اعید | سے معزول کر دیا گیا اور آپ نے اپنے مکان میں
الی الحسبۃ [له] | درس و تدریس اور وعظ و تقریر کا سلسلہ شروع
کر دیا، پھر ۶۵۱ھ میں آپ کا تقرر احتساب کے عہدہ پر ہوا۔

اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ احتساب کے عہدہ پر تقرر سے قبل آپ کے گھر میں درس و تدریس کا سلسلہ جاری تھا، غالباً مذکورہ بالا واقعہ انہی کی مجلس میں پیش آیا ہے۔

ابن کثیر کے مذکورہ بالا جملہ سے معلوم ہوتا ہے کہ درس و تدریس کا شغل برابر جاری رہا اور یہ درس بغداد میں کئی جگہ ہوتا تھا، اس لیے بہت ممکن ہے کہ مذکورۂ بالا واقعہ ان ہی کی مجلس درس میں پیش آیا ہو، اور انھوں نے خلیفۂ وقت سے صغانی کا تعارف کرایا ہو، کیونکہ وہ بلند پایہ محدث، فقیہ، ادیب، اچھے شاعر اور اہل علم کے بڑے قدر دان تھے، اس لیے کچھ بعید نہیں کہ آپ نے صغانی کے فضل و کمال سے متاثر ہو کر ان کا خلیفہ سے تعارف کرایا ہو۔

محی الدین یوسف ابن جوزی (جن کا تذکرہ اوپر گذر چکا) جیسے بلند پایہ محدث کی مجلس درس میں ایسا واقعہ پیش آنا چنداں مستبعد نہیں، کیونکہ اس زمانہ میں علوم کا ذخیرہ محدثین اور علماء کے حافظہ یا ان کی امالی میں محفوظ ہوتا تھا، استاد وقت جو کچھ پڑھاتا یا املا کراتا وہ اکثر و بیشتر زبانی کراتا تھا، مذکورۂ بالا واقعہ بھی اسی قسم کا تھا، یہی وجہ ہے کہ جب اصل کتاب کی طرف رجوع کیا گیا تو صغانی کے قول کے راجح اور صحیح ہونے کا ثبوت کتاب کے اندر ہی مل گیا اور انھیں صغانی کے حافظہ اور ژرف نگاہی کا قائل ہونا پڑا۔

له ملاحظہ ہو شذرات الذہب، مکتبہ القدسی مصر ۱۳۵۱ھ ج ۵ ص ۲۸۶

دولت ماہانیہ سنجان (بمبئی)

(۱۹۸ھ تا ۲۲۷ھ)

از جناب قاضی اطہر مبارکپوری اڈیٹر البلاغ بمبئی

(۲)

سندان کے مسلمانوں اور ہندوؤں کے تعلقات

سندان اور اس کے آس پاس بلادِ بلہرا کے مسلمانوں کے رہن سہن اور بود و باش میں یہاں کی عام آبادی سے ہم آہنگی تھی اور باہمی تاثیر و تاثر کی وجہ سے وضع قطع اور لباس میں یکسانیت پیدا ہوگئی تھی۔

اصطخری نے بلاد بلہرا کا تذکرہ کرتے ہوئے ایک مقام پر تصریح کی ہے۔

وزی المسلمین والکفار بها	اس مملکت میں مسلمانوں اور کافروں کا
واحد فی اللباس وارسال	طور طریقہ لباس اور بالوں کی درازی میں
الشعر ولباسهم الازر	ایک ہے گرمی کی وجہ سے ان سب کا لباس
والمیازر لشدة الحر بلدهم[1]	چادر اور تہبند ہوتا ہے۔

ان واقعات سے ثابت ہوتا ہے کہ ان اطراف کے مسلمانوں اور عربوں اور ہندوؤں کے تعلقات نہایت خوشگوار تھے، اور ان میں باہم بڑا اعتماد تھا۔

سندان کی علمی حیثیت

سندان اپنی عظمت و اہمیت اور مرکزیت کی وجہ سے مسلمان سیاحوں اور تاجروں کے لئے بڑی جاذبیت رکھتا تھا، اور یہاں عربوں کی نو آبادی ہونے کے علاوہ عرب ادیب شاعر اور عالم بھی آتے

---

[1] مسالک الممالک،

جاتے تھے، چنانچہ سلیمان تاجر، ابوزید سیرافی، ابودلف، مسعر بن مہلہل، بزرگ بن شہریار، مسعودی، مقدسی بشاری بلاد بلہرا، کنبایت، چیمور، تھانہ، سوپارہ، قائل کی طرح سندان بھی آئے گئے ہوں گے، عباسی دور کا مشہور عرب شاعر بحتری (ابو عبادہ ولید بن عبید متوفی ۲۸۴ھ) سندان میں آیا ہے، اور اپنے اشعار میں اس کا تذکرہ کیا ہے بحتری متوکل اور فتح بن خاقان کے درباری شاعر کی حیثیت سے بغداد میں رہتا تھا، وہ کہتا ہے۔

ولقد رکبت البحر فی امواجه ورکبت هول اللیل فی بیاس

میں سمندر کی موجوں پر سوار ہوا اور بیاس میں رات کی تاریکی پر سوار ہوا

وقطعت اطوال البلاد وعرضها مابین سندان وبین سجاس[1]

میں نے شہروں کی مسافتوں کو سندان اور سجاس کے درمیان طے کیا۔

اسی طرح عباسی دور کے مشہور شاعر ابوالعتاہیہ متوفی ۲۱۱ھ یا ۲۱۳ھ نے سندان کی خود مختار مسلم ریاست کی خانہ جنگی کا گویا مرثیہ کہتے ہوئے دو شعر کہے ہیں۔

ما علی ذا کنا افترقنا بسندان وما هکذا عهدنا الاخاء

ہم نے کس بات پر سندان میں آپس میں اختلاف و افتراق کیا، ہم نے تو اپنی بھائی بندی نہیں دیکھی تھی

تضرب الناس بالمهندة البیض علی غدرهم وتنسی الوفاء

لوگ چمکتی ہندی تلواروں سے بے وفائی کی بنا پر ایک دوسرے کو مار رہے ہیں اور وفا کے عہد و پیمان کو بھول گئے ہیں

ان شواہد سے معلوم ہوتا ہے کہ سندان اہل علم و ادب کے لئے بھی اپنے اندر جاذبیت رکھتا تھا، اور مسلمان تاجروں کی طرح مسلمان ادیبوں اور شاعروں اور عالموں نے اس کے نام کو عربی ادب[2] میں شہرت دوام بخشا ہے۔

سندان اور اس کے اطراف میں اسلامی تعلقات کی تاریخ | راجگان دلبھی رائے کی حکومت گجرات، سورا شٹرا

---

[1] معجم البلدان ج ۵ ص ۱۵۱

کوکن کے علاقہ جات مین پھیلی ہوئی تھی، اور اس کے ساحلی مقامات مین کنبایت، بھڑوچ (گجرات)، جیمور، تھانہ، سوپارہ اور سندان (بمبئی) مرکزی حیثیت رکھتے تھے، البیرونی کے بیان کے مطابق تھانہ کوکن کا مرکزی مقام تھا، اور بلہرا (دلبھی رائے) کے گماشتے یہان رہا کرتے تھے، مگر عرب سیاحوں میں مسعودی، اور بزرگ بن شہریار ناخدا رامہرمزی وغیرہ کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ ساحلی مقامات کا مرکزی شہر جیمور تھا جہان راجہ بلہرا کی طرف سے متعلقہ وار رہتا تھا اور اسی کی طرف سے مسلمانون کے ہنرمن یعنی قاضی بھی یہیں رہتے تھے، اور اسے بلاد الساج اور بلاد کم یعنی کوکن مین سرکاری مقام کی حیثیت حاصل تھی، اور بلاد صیمور کا لفظ تھانہ سوپارہ، سندان وغیرہ کے لئے بولا جاتا تھا، اسلام اور مسلمانون کا تعلق ہندستان مین سب سے پہلے بلاد صیمور سے پیدا ہوا، اور اس ملک میں سب سے پہلے یہین ایک خودمختار مسلم ریاست قائم ہوئی، دولت ماہانیہ سندان کے قیام کا پس منظر سمجھنے کے لئے بلاد صیمور اور مملکت بلہرا سے عربون کے تعلقات کی تاریخ معلوم کرنا مناسب ہے اس سے بعد مین آنے والی کہانی مین زیادہ دلچسپی پیدا ہوگی،

پہلی فوجی مہم ۱۵ھ قدیم زمانہ سے عرب اور ہند کے ساحلی علاقہ کے تعلقات قائم تھے، اور خاص طور پر اسلام کے بہت پہلے سے ہندوستان اور عرب کے تاجر ایک دوسرے سے واقف تھے، اسی واقفیت کی بنا پر مسلمانون نے رضاکارانہ طور پر یہان آنے کی ہمت کی اور خلافت کی طرف سے فوجی مہم شروع ہونے کے باوجود ان اطراف مین مسلمانون نے مجاہدانہ قدم رکھا چنانچہ خلافت فاروقی کے ابتدائی دور یعنی ۱۵ھ مین تھانہ اور بھڑوچ میں عرب مسلمان بحرین اور عمان سے بحری راستہ سے آئے، بلاذری نے فتوح البلدان کے باب فتوح السند مین لکھا ہے۔

ولی عمر بن الخطاب رضی اللّٰہ عنہ عثمان بن ابی العاصی الثقفی البحرین وعمان سنة خمس عشرة فوجه اخاه الحكم	۱۵ھ مین حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے عثمان بن ابو العاصی ثقفی کو بحرین اور عمان کا عامل مقرر فرمایا، عثمان نے اپنے بھائی حکم کو بحرین

الی البحرین. و مضی الی عمان	بھیجا اور خود عمان جاکر وہاں سے ایک
فاقطع جیشا الی تانہ. فلما رجع	لشکر تھانہ روانہ کیا جب وہ لشکر واپس
الجیش کتب الی عمر یعلمہ ذلک	ہوا تو حضرت عمرؓ کو خط لکھکر اس کی اطلاع
فکتب الیہ عمر یا اخا ثقیف حملت	دی حضرت عمرؓ نے بلا اجازت اور غیر منظم
دودا علی عود. و انی احلف	فوج کشی پر خفگی کا اظہار کرتے ہوئے لکھا کہ
باللہ ان لو اصیبوا لاخذت من	ثقفی تو نے بڑا نازک کام کیا خدا کی قسم اگر
قومک مثلھم و وجہ الحکم ایضاً	مسلمان کام آگئے تو میں تمہاری قوم کے
الی بروص[1]	ویسے ہی جیسے آدمی لونگا، نیز عثمان نے حکم کو
	بھڑوچ کی طرف روانہ کیا۔

مملکت بلہرا سے مسلمانوں کی یہ پہلی بے قاعدہ جھڑپ تھی، جو بیک وقت اس کے دو مرکزی مقاموں پر ہوئی، اور علاقہ کوکن میں تھانہ اور علاقہ گجرات میں بھڑوچ میں پہلی مرتبہ مسلمان رضاکاروں نے مجاہدانہ قدم رکھا اور عثمان نے اپنے دوسرے بھائی مغیرہ کو دیبل (سندھ) کی مہم پر روانہ کیا جو وہاں سے مظفر و منصور لوٹے۔

چونکہ سندھ میں اسلامی فوج کامیاب رہی اس لئے وہاں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے دور میں اور اس کے بعد مہمات کا سلسلہ جاری رہا اور ہندوستان میں تھانہ اور بھڑوچ کا حملہ ناکام رہا اس لئے خلافت کی طرف سے ناراضگی کا اظہار کیا گیا اسی لئے اس علاقہ میں ایک زمانہ تک کسی اسلامی مہم کا پتہ نہیں چلتا۔

دوسری مہم اموی دور میں | بنو امیہ کے دور میں جب ہشام بن عبد الملک (۱۰۵ھ سے ۱۲۵ھ) نے اپنے زمانہ میں جنید بن عبد الرحمن مری کو سندھ کا گورنر مقرر کیا تو پھر مملکت بلہرا کے علاقہ گجرات میں

---

[1] فتوح البلدان ص ۴۳۰ طبع مصر

مسلمانوں کی سرگرمی شروع ہوگئی اور جنید بن عبدالرحمٰن مری نے سندھ کے حالات کو درست کرنے کے بعد گجرات کے کئی شہروں پر فوج کشی کی۔ بلاذری کا بیان ہے

ووجه العمال الی مرمد والمندل ودھنج وبروص[1]	جنید نے اپنے عاملوں کو مرمد، مندل دھنج اور بھڑوچ کی طرف روانہ کیا،

اور جنید نے ہمت سے کام لیکر مالوہ اور اجین کی طرف حبیب بن مرہ کو ایک لشکر کیساتھ روانہ کیا، اس نے بھیلمان اور گجرات کو فتح کیا،

وفتح الجنید البیلمان والجزر[2]	جنید نے بھیلمان اور گجرات کو فتح کیا،

جنید نے عہد فاروقی کی غیر سرکاری اور رضاکارانہ مہم کی ناکامی کو تقریباً سو سال کے بعد کامیابی سے بدلا، مگر اس کے بعد پھر مملکت بلہرا میں مسلمانوں کی عملداری کا پتہ نہیں چلتا، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ ہنگامی فتوحات صرف مال غنیمت کے حصول تک تھیں اور ان میں کوئی ضبط و نظام قائم نہ ہوسکا،

تیسری مہم عباسی دور
جب عباسی خلافت کے دور میں ابوجعفر منصور (سنہ ۱۳۶ھ - ۱۵۸ھ) نے ہشام بن عمرو تغلبی کو سندھ کا گورنر مقرر کیا تو اس نے آتے ہی بڑی قابلیت سے سندھ کے بگڑے ہوئے نظام کو درست کیا اور بنو عباس کے حق میں یہاں زمین ہموار کی، ساتھ ہی گجرات (بھاڑ بھوت ضلع بھڑوچ) میں بحری مہم روانہ کی،

ووجه عمرو بن جمل فی بوارج الی باربد[3]	ہشام بن عمرو نے عمرو بن جمل کو بحری بیڑ کے ساتھ بھاڑ بھوت روانہ کیا۔

اور ہشام بن عمرو تغلبی کے حکم سے عمرو بن جمل نے قندھار (گندھار ضلع بھڑوچ) پر بحری حملہ کیا اور فتح پائی

---

[1] فتوح البلدان ص ۴۲۹ [2] ایضاً ص ۴۳۰ [3] ایضاً ص ۴۳۱

واتی القندھار فی السفن — عمرو بن جمل جہازوں میں گندھار آیا

ففتحھا وھدم البد وبنی موضعہ — اور اسے فتح کرکے بت خانہ منہدم کیا

مسجداً[1] — اور اس کی جگہ مسجد تعمیر کی،

ہشام بن عمرو کا دور ہندوستان میں اسلامی فتوحات کے اعتبار سے بہت کامیاب رہا، اس نے سندھ کی حالت درست کرنے کے بعد ہندوستان کے علاقوں کو فتح کیا اور سب سے بڑی بات یہ ہوئی کہ اس کی فتوحات مقامی باشندوں کے عقیدہ میں خیر و برکت کا باعث ہوئیں اور ان میں عرب فاتحوں سے نفرت وحقارت پیدا ہونے کے بعد ان سے محبت وعقیدت پیدا ہوگئی، یہ گویا مسلمانوں کے حق میں ادر تائید غیبی تھی،

فاخصبت البلاد فی ولایتہ — یہ مقامات ہشام کے دور میں سرسبز وشاداب

فتبرکوا بہ[2] — اور زرخیز ہوگئے اور لوگوں نے اس کی برکت سے فائدہ اٹھایا۔

بھاڑ بھوت (گجرات) کی فتح | ابوجعفر منصور کی وفات کے بعد اس کا بیٹا مہدی بن منصور (۱۵۸ھ تا ۱۶۹ھ) تخت خلافت کا وارث ہوا تو اس نے بھی گجرات کی مہم جاری رکھی، چنانچہ ۱۵۹ھ میں عبدالملک ابن شہاب مسمعی کی سرکردگی میں سرکاری اور غیر سرکاری فوجوں کی ایک بڑی تعداد باربد (بھاڑبھوٹ) روانہ کی، اس مہم میں بصرہ کی دو ہزار سرکاری فوج اور مقامی رضا کار ڈیڑھ ہزار تھے نیز بصرہ کے ایک ہزار رضا کار اپنے خرچ سے حصول اجر وثواب کے لئے نکلے اور سات سو شامی فوجوں کا دستہ یزید بن حباب مذحجی کی سرکردگی میں تھا اس کے علاوہ اسواری اور سیابجہ گروہ کے چار ہزار آدمی بھی شامل تھے اس طرح کم وبیش دس ہزار سپاہیوں کا لشکر باربد پر حملہ آور ہوا اور ۱۶۰ھ میں

---

[1] فتوح البلدان ص ۴۳۱، [2] ایضاً ص

اس کو فتح کیا، اس معرکہ میں بیس سے زائد مسلمان شہید ہوئے، اس طرح یہ فوج مظفر و منصور واپس ہوئی، مگر واپسی پر سمندری موسم خراب تھا اور سخت ہیجان و طوفان کا زمانہ تھا، اس لئے فوج چند دن کے لئے ایک مقام پر ٹھہر گئی، یہاں فوج میں "حمامۃ القر" نامی ایک بیماری پھوٹ پڑی جس کی وجہ سے ہزاروں آدمی مر گئے، ان ہی مرنے والوں میں فقیہ ربیع بن صبیح بصری رحمۃ اللہ علیہ بھی تھے، جو صاحب کشف الظنون کے قول کے مطابق بصرہ کے سب سے پہلے مصنف ہیں اور جنھوں نے حدیث پر پہلی کتاب تدوین کی ہے، امام ربیع عباد ان میں رہتے تھے، اور حسبۃً للہ جہاد میں شریک ہوتے تھے،

کچھ دنوں کے بعد یہ فوج بحری راستہ سے عراق روانہ ہوئی جب ساحل فارس کے قریب پہنچی تو ایک رات سخت طوفان آیا جس کی وجہ سے اکثر جہاز ٹوٹ کر غرق ہو گئے، صرف چند بچ سکے، اور عبد الملک بن شہاب مسمعی مظفر و منصور خلیفہ مہدی کی خدمت میں حاضر ہوئے، اور اس نے اس خدمت کے صلہ میں ان کو سندھ کا گورنر مقرر کیا۔[1]

سندھ کے داخلی فتنوں کی وجہ سے ہندستان سے بے توجہی	باربد کی مہم ۱۶۰ھ کے بعد پھر ملکت بلہرا اور گجرات وغیرہ میں مسلمانوں کی کسی سرگرمی کا پتہ نہیں چلتا، اور ایسا معلوم ہوتا ہے، سندھ کے

ناموافق حالات نے خلافت عباسیہ کو ہندوستان کے ان مقامات کی طرف متوجہ نہیں ہونے دیا، جہاں انھوں نے ابتداء میں تیزی سے مہم جاری کی تھی اور ان میں کامیابی بھی حاصل ہوئی تھی اس کے بجائے پوری قوت انھوں نے سندھ کی اندرونی بغاوتوں اور داخلی فتنوں کے فرو کرنے میں لگا دی،

سندھ کا علاقہ چونکہ دار الخلافہ سے دوری پر تھا، خلافت امویہ اور خلافت عباسیہ کے مخالفین، قرامطہ، خوارج، روافض، اسمٰعیلی ملاحدہ وغیرہ ان اطراف کو اپنی سرگرمیوں کا مرکز بنائے ہوئے تھے، اور عمان وغیرہ عرب کے ساحلی علاقوں سے لیکر ایران اور ہندوستان کے ساحلی مقامات تک

---

[1] اس مہم کا تذکرہ تاریخ طبری، کامل ابن اثیر اور ابن خلدون وغیرہ میں موجود ہے۔

ان کی تحریک چل رہی تھی، اور یہاں کے قدیم حکمران راجے مہاراجے عرب فاتحوں کے مقابلہ مین ان کے ان حریفوں کا ساتھ دیتے تھے، اس لئے سندھ مین وقتاً فوقتاً بغاوت کے شعلے ابھرتے تھے

اس سے اموی دور میں سندھ مین بغاوت کا تخم پڑ گیا اور حجاج بن یوسف کے مقرر کردہ والی سعد بن اسلم بن زرعہ کلابی کے خلاف معاویہ بن حارث علافی اور محمد بن حارث علافی دو بھائیون نے خروج کیا، سعید بن اسلم مارا گیا، اور یہ دونوں بھائی سندھ پر قابض ہوگئے، اسی طرح سندھ مین چھوٹی چھوٹی بغاوتین برپا ہوتی رہیں اور خلافت کی طرف سے ان کی سرکوبی ہوتی رہی مگر بعض اوقات اس مین ناکامی ہوئی اور خود مختاری نے سر اٹھایا۔ چنانچہ عباسی خلیفہ ابو جعفر منصور کے زمانہ مین داؤد بن یزید بن حاتم سندھ کا گورنر ہو کر آیا۔ تو اس کے ہمراہ بغاوت کا ایک جرثومہ بھی آیا جسکی نسل سے صمہ نامی ایک شخص نے سنہ [illegible]ھ کے حدود میں سندھ کے ایک علاقہ مین غلبہ حاصل کر لیا، صمہ متغلب کا باپ جو داؤد بن یزید بن حاتم کے ہمراہ آیا تھا، بنو کندہ کا غلام تھا خود داؤد بن یزید کا لڑکا بشر بن داؤد بھی خلافت عباسیہ کے خلاف ہوگیا، اور جب مامون کا زمانہ آیا تو اس نے کھل کر مخالفت کا مظاہرہ کیا، مامون کو اس کی سرکوبی کے لئے کوفہ کے ایک شخص غسان بن عباد کو بھیجنا پڑا جس نے بشر بن داؤد سے مقابلہ کرکے اسے امان طلب کرنے پر مجبور کر دیا اور اس کو دار الخلافہ بغداد لایا،

غسان بن عباد نے بشر بن داؤد کی جگہ سندھ مین موسیٰ بن یحییٰ بن خالد برمکی کو مقرر کیا جس نے راجہ بال کے مقابلہ مین کامیابی حاصل کی، سنہ ۲۲۱ھ مین اس کے انتقال پر اس کا لڑکا عمران بن موسیٰ برمکی سندھ کا گورنر ہوا، یہ زمانہ خلیفہ معتصم باللہ (سنہ ۲۱۸ تا سنہ ۲۲۷ھ) کا تھا، اس نے عمران بن موسیٰ کو سندھ کی گورنری کا پروانہ بھی عطا کیا، عمران بن موسیٰ کے زمانہ مین سندھ کے ایک پہاڑی شہر قندابیل پر محمد بن خلیل نامی عرب نے قبضہ کر لیا تھا، مگر عمران بن موسیٰ

نے اسے شکست دے کر قندابیل واپس کر دیا، اسی زمانہ میں خود عربوں میں خانہ جنگی کی شکل پیدا ہوگئی اور نزاری اور یمنی عصبیت کی آگ بھڑک اٹھی اور دونوں گروہ آپس میں بری طرح لڑ پڑے، اس معرکہ میں عمران بن موسیٰ برمکی نے یمنیوں کا ساتھ دیا اور عمر بن عبدالعزیز ہباری نے نزاریوں کا ساتھ دیا اور قتل ہوا،

دولت ماہانیہ سندان کا قیام | ۱۶۰ھ سے ۲۲۷ھ تک یہ ناموافق حالات تھے جن کی بنا پر سندھ کے پورے علاقہ میں بے اطمینانی پھیل گئی، ظاہر ہے کہ ایسے حالات میں خود سندھ کا نظم و نسق سنبھالنا مشکل تھا، چہ جائیکہ وہاں سے اطراف و جوانب میں فوجی مہم روانہ کی جائے اور فتوحات کا دائرہ وسیع کیا جائے۔

ان حالات کے عین وسط میں (زمانہ مامون و معتصم میں) بنو سامہ کے غلام فضل بن ماہان نے سندھ کی الجھنوں سے ہٹکر ہندوستان کی مشہور اور مرکزی جگہ سندان پر قبضہ جمایا جس کا تعلق خلافت سے نہ تھا، اس علاقہ کے حصول کی مسلمانوں نے پہلے بھی کوشش کی تھی، فضل بن ماہان نے سندان میں اگرچہ خود مختار حکومت قائم کرلی لیکن دور اندیشی اور سیاست سے کام لے کر اس کا تعلق براہ راست دار الخلافت سے قائم کرلیا جس سے ایک طرف اس کو خلافت عباسیہ کی خوشنودی حاصل ہوگئی اور دوسری طرف یہاں کے حکمران اور عوام اس تعلق سے مرعوب ہوگئے،

سندان میں دولت ماہانیہ کے قیام و سقوط کی پوری داستان مورخ بلاذری کی اس تصریح کی رہین منت ہے:-

وحدثنی منصور بن حاتم	منصور بن حاتم کا بیان ہے کہ فضل بن
قال: کان الفضل بن ماهان	ماہان مولیٰ بنو سامہ نے سندان کو فتح
مولی بنی سامة فتح سندان	کر کے اس پر غلبہ حاصل کرلیا، اور

وغلب علیها وبعث الی المامون
رحمه الله بفیل وکاتبه ودعا له
فی مسجد جامع اتخذه بها فلما مات
قام محمد بن الفضل بن ماهان
مقامه فسار فی سبعین بارجة
الی میدالهند فقتل منهم
خلقا وفتح قالی، ورجع الی سندان
وقد غلب علیها اخ له یقال له
ماهان بن الفضل وکاتب
امیرالمومنین المعتصم بالله
واهدی الیه ساجا لو یر مثله
عظما وطولا وکانت الهند فی
امر اخیه فمالوا علیه فقتلوه
وصلبوه ثم ان الهند بعد غلبوا
علی سندان فترکوا مسجدها للمسلمین
یجمعون فیه ویدعون للخلیفة[1]

خلیفہ مامون کے پاس ہاتھی کا ہدیہ بھیجا
اور اس سے مراسلت کی، نیز سندان میں
ایک جامع مسجد بناکر اس میں مامون کے
حق میں دعا کرائی، فضل بن ماہان کے مرنے
کے بعد اس کا لڑکا محمد بن فضل بن ماہان
جانشین ہوا، وہ ستر جہازوں کو لے کر
بحری ڈاکوؤں کی سرکوبی کے لیے نکلا اور
ان کی بڑی تعداد کو ختم کر دیا، اور پالی کو
فتح کیا مگر جب سندان واپس آیا تو اس کا
بھائی ماہان بن فضل حکومت پر قبضہ
کر چکا تھا، ماہان نے امیرالمومنین معتصم باللہ
سے خط و کتابت کی اور اس کے پاس ساگوان
کا تحفہ بھیجا جس کی جسامت و ضخامت بے نظیر
تھی، مگر ہندوستان کے لوگ اس کے بھائی
محمد بن فضل کے طرفدار تھے اس لیے انھوں نے
ماہان کو قتل کر کے سولی پر لٹکا دیا، پھر بعد میں

یہی چند سطریں سندان کی دولت ماہانیہ کی پوری تاریخ ہیں اور ان ہی کی روشنی میں
ہمیں اس کی حقیقت معلوم کرنی ہے۔

(باقی)

---

[1] فتوح البلدان ص ۴۳۲ و ۴۳۳

ایک ضروری تصحیح

از جناب شبیر احمد خانصاحب غوری ایم اے

معارف (دسمبر ۵۸ء) میں اس ہیچمداں کا ایک مضمون بعنوان "الفرڈ گل لیوم کے ورثۂ اسلام پر ایک نظر" شائع ہوا تھا، سلسلۂ تحریر میں دوسری اور تیسری صدی کے مشاہیر متکلمین کا تذکرہ بھی آگیا تھا، ان میں ایک جلیل القدر متکلم ابوجعفر محمد بن نعمان ہیں جو اپنے علم اور کنیت کے بجائے لقب سے مشہور ہیں، مضمون میں ان کا ذکر اسی مشہور لقب کے ذریعے ہوا تھا،

اس سے بعض لوگوں کو شکایت پیدا ہوگئی جس کا مجھے بہت زیادہ افسوس ہے اور میں انھیں یقین دلاتا ہوں کہ یہ لقب محض نقل حکایت کے طور پر لکھا گیا ہے، ورنہ حاشا و کلا نہ تو اس عظیم المرتبت متکلم کے متعلق کسی سوء ادب کا خیال تھا اور نہ ان کے معتقدین کے جذبات کو ٹھیس لگانے کا، چنانچہ خود مضمون کا سیاق سباق اس بات کا شاہد ہے، اصل بحث پروفیسر گل لیوم پر تبصرہ تھا، انھوں نے لکھا تھا،

"بہرحال چوتھی صدی ہجری میں ...... لوگوں کے ذہن پراگندہ ہو چکے تھے"[1]

میں نے اس پر تبصرہ کرتے ہوئے عرض کیا تھا:

"مگر انھوں نے (پروفیسر گل لیوم نے) اس ذہنی انتشار کے وجوہ و اسباب نہیں بتائے ......

اس فکری انتشار کا اصل سبب عقلیت مفرطہ تھی، مسلم ثقافت مختلف فرقوں کے فکری تصادم کا نام تھی اور کوئی فرقہ ایسا نہ تھا جو فکری طور پر بے مایہ ہو یا جس کے موقف کی تائید و نصرت کے لیے مفکرین و اہل علم کی کمی ہو، ابن الندیم نے کتاب الفہرست کے پانچویں مقالے میں اساطین متکلمین کلامیہ کا ذکر کیا ہے"[2]

---

[1] معارف جولائی ۱۹۵۵ء ص ۲۷ [2] ایضاً دسمبر ۱۹۵۸ء ص ۴۰۶

اور اس کے بعد دوسری تیسری صدی ہجری کی ثروت فکر کے ثبوت میں اس عہد کے منتخب روزگار متکلمین کے اسمائے گرامی "الفہرست لابن الندیم" سے نقل کر دیے تھے، غالباً اس بات کے بتانے کی چنداں ضرورت نہیں ہے کہ اس عہد میں اکابر متکلمین کی تعداد میری نقل کی ہوئی تعداد سے کہیں زیادہ تھی، ان میں سے میں نے اختصار کی غرض سے صرف ان ہی متکلمین کو لیا جو درجۂ اول کے مفکر تھے اور جن کا اسلامی فکر کی تاریخ اور کلامی ادب میں خاص مقام ہے، ظاہر ہے کہ اس سیاق سباق میں مشاہیر متکلمین میں جس کا بھی نام آئے گا عظمت ہی سے آئے گا اور وہ میرے نزدیک قابل قدر ہی ہوگا، اس سیاق سباق میں کسی بزرگ کا ذکر سوء ادب کی خاطر کیا ہی نہیں جا سکتا،

رہا ان کا ذکر ان کے مشہور لقب کے ساتھ تو پھر میں یقین دلاتا ہوں کہ اس میں بھی کسی سوء ادب کا خیال نہ تھا، بلکہ مقام کا تقاضا ہی یہ تھا کہ ان کا ذکر اسی لقب کے ساتھ کیا جائے، کیونکہ عام کلامی ادب میں نہ تو وہ اپنے علم اور کنیت ابو جعفر محمد بن نعمان کے ساتھ مشہور ہیں اور نہ اس لقب کے ساتھ جو فاضل معترض نے بتایا ہے، چنانچہ ابن الندیم کی الفہرست میں انکے ذکر کا عنوان یہی مشہور لقب ہے:

وهو ابو جعفر الاحول واسمه محمد بن النعمان ويلقبه به بشيطان الطاق . ويلقبه الشيعة بمومن الطاق من اصحاب ابى عبد الله جعفر بن محمد رضى الله عنه وكان متكلما حاذقاً[1]"

یہ بھی واضح رہے کہ یہ اقتباس کسی سنی یا خارجی یا ناصبی کی کتاب سے نہیں لیا گیا بلکہ ایک شیعہ کی کتاب سے لیا گیا، ابن الندیم شیعی معتزلی تھا، یاقوت معجم الادباء میں لکھتا ہے:

محمد بن اسحق الندیم کنیته ابو الفرج ..... وله من التصانيف فهرست الكتب، كتاب التشبيهات، وكان شيعيا معتزليا[2]"

---

[1] الفہرست لابن الندیم (مطبوعہ رحمانیہ مصر) ص ۲۵۰ [2] ایضاً ص (

میں پھر یقین دلاتا ہوں کہ اس لقب کے ساتھ اس فاضل جلیل کا تذکرہ کرنے میں ہر ممکن احتیاط کو ملحوظ رکھا گیا ہے اور جب یہ تحقیق ہو گیا کہ خود ان کے ہم مذہب اور ساتھی انھیں اسی نام سے یاد کرتے تھے، تب یہ لقب لکھا گیا۔ ابن الندیم شیعی ہے مگر اس نے ابو جعفر محمد بن نعمان کے تذکرے کے عنوان کے لئے یہی لقب ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ اختیار کیا ہے۔ پھر ابن الندیم بڑا ہی سنجیدہ اور خشک مصنف ہے جو نہ ٹھٹھا کرتا ہے اور نہ پھکڑ بازی ملکہ امر واقعی تحریر کر دیتا ہے جیسا کہ اس کے انداز نگارش سے ظاہر ہے۔

بہرحال یہ تاریخی واقعہ ہے کہ خود ان کے ساتھی انھیں اسی نام سے یاد کرتے تھے، چنانچہ جس طرح ابو جعفر محمد بن نعمان امام جعفر صادق رضی اللہ عنہ کے اصحاب میں تھے، اسی طرح ہشام ابن الحکم بھی تھے، ابن الندیم لکھتا ہے

هشام بن الحكم : وهو ابو محمد هشام بن الحكم مولى بنى شيبان كوفى تحول الى بغداد من الكوفة من اصحاب ابى عبد الله جعفر بن محمد رضى الله عنه، من متكلمى الشيعة ممن فتق الكلام فى الامامة وهذب المذهب والنظر وكان حاذقا بصناعة الكلام[1]

ہشام بن الحکم اور ابو جعفر محمد بن نعمان کے مسلک تقریباً ایک ہی ہیں، چنانچہ شہرستانی نے لکھا ہے۔

"النعمانية : اصحاب محمد بن النعمان ابى جعفر الاحول الملقب بشيطان الطاق والشيعة تقول هو مومن الطاق وافق هشام بن الحكم فى ان ....."[2]

اسی طرح ابو جعفر محمد بن نعمان ہشام بن الحکم کے شریک کار و ہم مسلک ہشام بن سالم الجوالیقی کے بھی بعض اہم اصول میں موافق ہیں۔ شہرستانی لکھتا ہے :-

---

[1] الفہرست لابن الندیم ص ۲۴۹ [2] الملل والنحل للشہرستانی ج ۱ ص ۸۷، ۸۸

وذکر عن ہشام بن سالم و محمد بن النعمان انہما امسکا عن الکلام فی اللہ[1]

غرض ہشام بن الحکم، ہشام بن سالم الجوالیقی اور ابو جعفر محمد بن نعمان مخالف و معاند گروہوں سے تعلق نہیں رکھتے تھے بلکہ شیعی تھے اور ہشام بن الحکم اور ابو جعفر محمد بن نعمان تو دونوں سیدنا امام جعفر صادق رضی اللہ عنہ کی مجلس کے حاضر باش تھے لہذا دونوں اصولاً ہم مسلک تھے، چنانچہ ابن الندیم کتاب الفہرست میں دونوں کو " الفن الثانی من المقالۃ الخامسۃ " جس کے متعلق وہ مزید وضاحت کرتا ہے "ویحتوی ھذا الفن علی اخبار متکلمی الشیعۃ الامامیۃ والزیدیۃ" میں ذکر کرتا ہے باوصف اس اتحاد مسلک کے ہشام بن الحکم ابو جعفر محمد بن نعمان کو اسی مشہور لقب سے یاد کرتے تھے، چنانچہ ابن الندیم نے ہشام بن الحکم کی کتاب کا عنوان لکھا ہے۔

"کتاب الرد علی شیطان الطاق"[2]

بلکہ ابن الندیم نے تو یہ تصریح کی ہے کہ یہ لفظ جس پر اس شدت سے اعتراض کیا جا رہا ہے، خود ابو جعفر محمد بن نعمان ہی نے اپنے لئے استعمال کیا تھا، کتاب الفہرست (مصری ایڈیشن) کے تکملہ کے آخر میں ابن الندیم نے پھر دوبارہ اسی لقب مشہور کے ساتھ ابو جعفر محمد بن نعمان کا تذکرہ کیا ہے:۔

"شیطان الطاق"

ابو جعفر محمد بن النعمان الاحول نزل طاق المحامل بالکوفۃ وتلقبہ العامۃ بشیطان الطاق والخاصۃ تعرفہ بمومن الطاق وشیعتہ تسمیہ شاہ الطاق"

اسی تذکرہ میں آگے چل کر ابن الندیم اس لقب کی وجہ کے بارے میں لکھتا ہے۔

"وقیل انما سمی شیطان الطاق لانہ کان یتصرف ویشھد الدنانیر

---

[1] الملل والنحل ج ۱ ص ۸۸ [2] الفہرست لابن الندیم (رحمانیہ، مصر، ۲۵۰)

فنلا جاء قوم فی دینار جبوره و بر جبه هو فاصاب واخطاء والزمهم الحجة فقال انا شیطان الطاق یعنی طاق المحامل بالکوفة موضع ذکانه فلزمه هذا اللقب (الفہرست مصری ایڈیشن۔

تکملۃ الفہرست صفحہ ۸ سطر ۶ - ۹)

منقوط جگہ ابو جعفر محمد بن نعمان کا وہی مشہور لقب ہے۔

اس تفصیل سے واضح ہوگیا ہوگا کہ متکلم شہیر ابو جعفر محمد بن نعمان کا یہ لقب خود انہی کے زمانہ سے مشہور ہے اور غالبًا انہی کے اپنے الفاظ کا اعادہ ہے، اور وہی اپنے اس لقب کے بانی ہیں۔ اس لیے یہ خیال صحیح نہیں ہے کہ یہ لقب مخالفت کی وجہ سے ان کے مخالفین نے رکھا ہے۔

خود کو شیطان کہنا کوئی ایسا بڑا کلمہ نہ تھا چنانچہ اسی قسم کا مطایبہ قاضی نور اللہ شوستری نے مجالس المومنین میں شیخ مفید اور قاضی ابو بکر الباقلانی کے قصہ میں نقل کیا ہے:

"روزے باقلانی مذکور با اصحاب خود در یکے از مجالس نشستہ بود کہ شیخ مفید از دور پیدا شد متوجہ جانب ایشان شد چون باقلانی را نظر بر او افتاد از روے تعصب و عناد باگفت کہ قد جاءکم الشیطان۔ یعنی شیطان شما آمد شیخ مفید چون آن سخن را شنید و نزدیک رسید این آیت را بر باقلانی و اصحاب او خواند کہ انا ارسلنا الشیاطین علی الکافرین تؤزهم ازا۔ یعنی اگر من شیطانم شما کافرید" (مجالس المومنین ذکر شیخ مفید)

اس احتیاط اور اس تحقیق و تفحص کے بعد اس فاضل جلیل کا ذکر ان کے اس مشہور لقب کے ساتھ کیا گیا کیونکہ اگر اس کے بجائے ان کا نام (علم و کنیت) لکھا جاتا تو بڑا ہی غیر معروف رہتا اور اصل مقصد یعنی علم کلام اور اسلامی فکر میں ان کی دستگاہ عالی کا اظہار) فوت ہو جاتا۔ غالبًا اس تفصیل کے بعد اس لقب کے نقل کو نہ تو سوء ادب پر محمول کیا جا سکتا ہے اور نہ بے احتیاطی پر تاہم اگر اس کے بعد بھی کچھ بزرگوں

کو ان کا ذکر اس لقب سے ناگوار ہو تو مجھے اس کے بدلنے میں کوئی عذر نہیں ،

"میں قارئین معارف سے درخواست کرتا ہوں کہ وہ معارف (دسمبر ۱۹۵۸ء) کے صفحہ ۴۰۴ سطر ۱۴ میں ابن الحکم" اور "ابوسہل نوبختی کے درمیان جو لفظ ہے اسے قلمزد کرکے اس کی جگہ "ابوجعفر محمد بن نعمان" تحریر فرمالیں۔ اس زحمت فرمائی کے لئے میں ان کا صمیم قلب سے شکر گزار ہونگا"

اس سلسلے میں صاحب قاموس پر بھی اعتراض کیا گیا ہے اور یہاں تک شک ظاہر کیا گیا ہے کہ "ممکن ہے طبرستان میں کسی طاق کی تخلیق ان کے اختراعی ذہن کی کارفرمائی ہو"

کوفہ کا طاق المحامل اتنا مشہور نہیں ہے جتنا طبرستان کا طاق۔ معجم البلدان یاقوت حموی میں بغداد کے طاقات کا ذکر ہے دوسرے مقامات کے طاقوں کا بھی ذکر ہے مگر کوفہ کے کسی طاق کا ذکر نہیں ہے ابن الفقیہ ہمدانی کی کتاب البلدان اور اسی طرح جغرافیہ کی دوسری کتابوں میں بھی کوئی ذکر نہیں ملتا اس کے برعکس "طاق طبرستان" کا ذکر عموماً جغرافیہ نویسوں نے کیا ہے۔ یاقوت حموی نے معجم البلدان میں لکھا ہے،

الطاق حصن بطبرستان"   (معجم البلدان جلد سادس صفحہ ۶ سطر ۱۲)

اس کے بعد یاقوت نے اس کی تاریخی اہمیت بتائی ہے کہ زمانہ قدیم میں یہاں شاہان ایران کا خزانہ رہتا تھا خلیفہ منصور عباسی کے زمانہ میں جب اسپہبذ طبرستان کو خراسان میں عباسی اقتدار کے مستحکم اور دربار خلافت کے باغی عبدالجبار بن عبدالرحمٰن کے مغلوب ہونے کی اطلاع ملی اور پتہ چلا کہ خلیفہ نے طبرستان کی ولایت ابوالخصیب کو بخشی ہے تو وہ ڈر کر بھاگا اور اسی محفوظ مقام طاق میں پناہ لی یاقوت نے یہ تفصیل ابن الفقیہ ہمدانی کی کتاب البلدان سے نقل کی ہے (ممکن ہے اور بھی ماخذ اس کے سامنے ہوں) ابن الفقیہ لکھتا ہے :-

فلما اسر عبد الجبار بخراسان كتب المنصور الى ابى الخصيب بولايته

قومس وجرجان وطبرستان وامره ان يدخل من طريق جرجان ويدخل

ابو عون من طريق قومس وتواعد الدخول البلد من الوجهين وكان الاصبهبذ في مدينة يقال لها الاصبهبذان بينها وبين البحر ميلان فبلغه خبر دخول الجيش فهرب الى الجبل الى موضع يقال له الطاق وكان هذا الموضع خزانة لملوك فارس .... فلما هرب الاصبهبذ الى الطاق وجه ابو الخصيب في اثره قوادا وجيشا" (كتاب البلدان لابن الفقيه ص ۳۰۲)

ابن الفقیہ نے یہ تفصیل اپنے پیشرو جغرافیہ نویسوں بالخصوص ابو عبداللہ احمد بن محمد الجیہانی کی کتاب المسالک والممالک سے نقل کی تھی جیسا کہ ابن الندیم اس کے ذکر میں لکھتا ہے:

ابن الفقيه الهمداني .... وله من الكتب كتاب البلدان نحو الف ورقة اخذه من كتب الناس وسلخ كتاب الجيهاني (الفہرست ابن الندیم ص ۲۱۹)

اور الجیہانی سامانی فرمانروایان خراسان کا وزیر اور اس علاقہ سے اچھی طرح باخبر تھا اور اس نے پوری تحقیق و کاوش کے بعد اپنی کتاب "کتاب المسالک والممالک" مرتب کی تھی۔ بعد کے لوگوں میں زکریا قزوینی نے آثار البلاد میں طاق طبرستان کا ذکر کیا ہے اور ان مختلف ماخذوں کی بنیاد پر عہد حاضر میں لی اسٹرینج نے لکھا ہے:

"دیلم کی سرحد پر طاق کا مضبوط اور مستحکم قلعہ طبرستان کے اسپہبدی حکمران کا جسے خلیفہ منصور عباسی کے عہد میں حکومت سے محروم کیا گیا آخری آماج گاہ رہا تھا، یہ ضرور ہے کہ یہ قلعہ اسی علاقہ زیان میں (جس کا اوپر ذکر ہوا) واقع ہوگا، یاقوت اور قزوینی دونوں نے کسی قدر تفصیل سے اس قلعہ کا حال لکھا ہے، اور پرانے مصنفوں کی عبارتیں اس کے متعلق نقل کی ہیں۔ قلعہ طاق کی نسبت جو ساسانیوں کے زمانہ سے چلا آتا تھا سمجھا جاتا تھا کہ اسے کوئی فتح نہیں کر سکتا۔"

Le Strange. Lands of Eastern Caliphate, P 374

غرض طاق طبرستان ایک بہت ہی مشہور مقام تھا، اگر صاحب قاموس نے اس کا ذکر کیا تو اسے ان کے "اختراعی ذہن کی کارفرمائی" سے تعبیر کرنا کچھ مناسب نہ تھا۔

ادبیات

غزل

از جناب چندر پرکاش صاحب جوہر بجنوری

اس نظر کا جو اذنِ عام نہو ۔۔۔ عشق کو جرأتِ کلام نہو

اسپِ ہستی جو تیز گام نہو ۔۔۔ زندگی کا سفر تمام نہو

وہ محبت ہی کیا جو ہو مخصوص ۔۔۔ وہ مسرت ہی کیا جو عام نہو

میری دنیائے عشق کو یارب ۔۔۔ وہ سحر دے کہ جسکی شام نہو

موت سے دور بھاگنے والو ۔۔۔ زندگی موت ہی کا نام نہو

دھڑکنیں دل کی غور سے سن کر ۔۔۔ سوچتا ہوں ترا پیام نہو

عقل کو جس نے روشنی بخشی ۔۔۔ یہ جنوں ہی کا فیض عام نہو

ہر مسرت ہے عارضی جب تک ۔۔۔ محرم لذتِ دوام نہو

یہ بھی ہے عاشقی کا اک انداز ۔۔۔ کوئی نامہ نہو پیام نہو

دیدۂ عشق دیکھ لے اے کاش ۔۔۔ وہ بھی جلوہ کبھی جو عام نہو

حسن میں گر نہو کشش جوہر ۔۔۔ عشق ہرگز اسیرِ دام نہو

غزل

از جناب سید اختر علی صاحب تلہری

وہ زیر تیغ رہے یا فراز دار رہے ۔۔۔ جہاں رہے ترے جانباز کامگار رہے

جنھوں نے سحر نگاہی تری نہیں دیکھی / وہی رہینِ نگلشہائے اختیار رہے
تمھارے حسن کے شاداب گلستاں کی قسم / جو کم نظر تھے وہی بندۂ بہار رہے
لٹا رہے ہو جب آنکھوں سے اپنے میخانے / تمھیں بتاؤ کہ پھر کون ہوشیار رہے
ادا شناس نہ ہو شوخیوں کا جو تیری / وہ شکوہ سنجِ ستمہائے روزگار رہے
نہ پھونک لالہ و گل کے چمن کو اے بجلی / کوئی تو خونِ شہیداں کی یادگار رہے
مزاجِ فطرتِ انساں کا جو نہ ہو محرم / وہ اپنے ذوقِ معاصی پہ شرمسار رہے
جو آشنائے حقیقت نہ تھے وہی بدبخت / فریب خوردۂ رنگِ رخِ بہار رہے
بدل چلا ہے نظامِ جہانِ عیش و نشاط / فضائے دہر ذرا اور سازگار رہے
چلا تو ہوں پئے نظارۂ جمال اختر / متاعِ ہوش و خرد کاش برقرار رہے

غزل

از جناب رشید کوثر فاروقی

یہ قدم قدم تامل، یہ ٹھٹھکے ٹھٹھکے ارادے / کہو میر کارواں سے کہ صدی کی لے بڑھا دے
بخوشی قبول کر لوں مجھے تو اگر سزا دے / ترے آستاں سے لیکن کوئی غیر کیوں اٹھا دے
سر بزم اے مغنی مجھے تو نہ دے سکے گا / وہ سکوت کا ترنم جو ضمیر کو جگا دے
جسے کہتے ہیں گلستاں وہ حیاتِ مشترک ہے / ابھی ہنس پڑیں شگوفے جو نسیم گدگدا دے
یہی فتحِ آرزو ہے کہ شکستِ آرزو دے / تگ و تازِ آرزو کے نئے سلسلے ملا دے
غمِ زندگی سے کہہ دو کہ رہے حدوں میں ورنہ / غمِ دل سبک عناں ہے غمِ دل کو راستہ دے
میں وطن کی ناشناسی اسی بے زباں سے پوچھوں / جو کچل گئی ہے مالی وہ کلی مجھے اٹھا دے
مرے ہم جلیس جب تو مرا ہمسفر نہیں ہے، / میں چلا، خدا تجھے بھی دلِ درد آشنا دے
یہ کمالِ زندگی ہے کہ جب آفتاب ڈوبے / تو فلک کو نور دے کر نئی انجمن سجا دے
عجب امتحاں ہے کوثر یہ تمیزِ خیر و شر بھی / وہی آگ دے اجالا وہی بستیاں جلا دے

مطبوعات جدیدہ

اسلام کا نظریۂ حیات ۔ تالیف ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مرحوم، ترجمہ قطب الدین احمد صاحب، متوسط تقطیع، خوبصورت ٹائپ، عمدہ کاغذ، ۴۹۹ صفحات، مجلد مع گرد پوش، قیمت ہے، پتہ ادارۂ ثقافت اسلامیہ، لاہور،

یہ کتاب ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مرحوم کی انگریزی تالیف "اسلامک آئیڈیالوجی" کا اردو ترجمہ ہے جس میں مصنف نے فلسفیانہ و متکلمانہ انداز میں اسلام کے بنیادی تصورات کو بیان کیا ہے، کتاب پندرہ ابواب پر مشتمل ہے، ایمان کی راہ میں موانع، مذہب فطرت اور فوق الفطریت، علاقۂ علت و معلول کا قرآنی تصور، اسلامی خدا پرستی، صفات الٰہی، صفات ذاتی، خدا کی قدرت کاملہ اور ہمہ خیریت، مذہب کا اسلامی تصور، عبادت و اطاعت، اخلاقیات اسلام، امن اور جنگ، اسلامی مملکت کے اساسی تصورات، نظامہائے فکر کا تقابلی مطالعہ، تجدید و احیاء اور پیغمبر اسلام اور حریت انسانی اور ہر باب مصنف کی وسعت اور دقت نظر کا آئینہ دار ہے، مگر انداز تحریر اتنا فلسفیانہ اور دقیق ہے کہ عام لوگوں کے لیے اس سے استفادہ دشوار رہے، لائق مصنف نے بصیرت اور جامعیت کے ساتھ اسلام کی ترجمانی کرنے کی کوشش کی ہے اور بڑی حد تک اس کا حق ادا کر دیا ہے مگر کچھ تو وہ مغربی علوم و افکار سے زیادہ متاثر ہیں اور کچھ ان کے خیالات میں تجدد پسندی ہے اس لیے کہیں کہیں ان کی تعبیرات میں غلطی ہو گئی ہے مثلاً وحدت ادیان، ایمان بلا عمل کی منفعت سے انکار، غلامی کی حرمت پر اصرار، اشتراکی رجحانات کی کسی قدر تائید اور غلط قسم کے اجتہاد کی ضرورت وغیرہ میں ان کا نقطۂ نظر صحیح نہیں ہے، لیکن ان کی نیت نیک ہے اور ان کو اسلام اور مسلمانوں سے ہمدردی اور ان

ترقی و سرفرازی کی خواہش ہے، اس لیے ان فروگذاشتوں سے قطع نظر کتاب اور حیثیتوں سے نہایت مفید اور فاضلانہ ہے، اور خصوصیت کے ساتھ جدید تعلیم یافتہ طبقہ کے مطالعہ کے قابل ہے،

تفسیر سورۂ اخلاص وکوثر - تالیف مولانا حمید الدین فراہیؒ، چھوٹی تقطیع، کاغذ کتابت و طباعت بہتر، قیمت بالترتیب ۹۲ و ۱۲۰ قیمت ۳۸ اور ۴۹ نئے پیسے،

پتہ: دائرہ حمیدیہ، مدرسۃ الاصلاح، سرائے میر، اعظم گڈھ،

یہ دونوں رسالے پہلے شائع ہو چکے ہیں، اور اب مزید اہتمام سے شائع کیے گئے ہیں، اول الذکر رسالہ خود مولاناؒ نے اردو میں تحریر فرمایا تھا، اور وہ اگرچہ مفید اور بعض اہم مباحث پر مشتمل ہے، مگر جیسا کہ فاضل مرتب کو اعتراف ہے، اس میں اکثر مجمل اشارات و مباحث اور کہیں کہیں بیاض بھی ہے، اس لیے وہ دقیق اور کسی حد تک مغلق ہے، دوسرا رسالہ مولانا کے علم و تحقیق کا نمونہ اور ان کے امتیازی طریقۂ تفسیر کی خصوصیات کا حامل اور اس لحاظ سے بڑا اہم ہے کہ اس میں قربانی اور نماز کی حقیقت اور "کوثر آخرت در اصل خانۂ کعبہ اور اس کے ماحول کی روحانی تصویر ہے" کے عنوان سے بڑی عالمانہ اور بصیرت افروز بحث ہے، جو نہایت دقیق اسرار و حقائق پر مشتمل ہے، یہ دونوں رسالے قرآن فہمی کی راہ میں مد اور اہل علم اور طلبۂ قرآن کے مطالعہ کے لائق ہیں،

شبلی ایک دبستان - از ڈاکٹر آفتاب احمد صدیقی، چھوٹی تقطیع، کاغذ، کتابت و طباعت عمدہ، صفحات ۲۷۰ مجلد، قیمت تحریر نہیں، پتے: نمبر ۴۵ گورنمنٹ نیو مارکیٹ عظیم پور، ڈھاکہ، مشرقی پاکستان۔ (۲) ایچ ایم سعید کمپنی ناشران و تاجران کتب پاکستان، چوک کراچی، مغربی پاکستان،

شبلی کی زندگی اور کمالات لائق مصنف کا خاص موضوع ہے، اس پر وہ مسلم یونیورسٹی

سے ڈاکٹریٹ کی ڈگری لے چکے ہیں، اس لیے اس موضوع پر ان کی نظر بڑی وسیع اور گہری ہے، اس کتاب میں انھوں نے مولانا شبلی کی مختلف حیثیتوں مثلاً مورخ، سوانح نگار، متکلم، ناقد، شاعر، انشا پرداز اور محسن اردو وغیرہ پر کسی قدر تفصیل کے ساتھ روشنی ڈالی ہے، شروع میں شبلی کی مختصر داستان حیات اور ان سے پہلے کے سرمایۂ نثر اردو کا جائزہ ہے، اور آخر میں انیسویں صدی کی دو عظیم شخصیتوں سرسید اور شبلی کا تذکرہ ہے، اس کتاب سے شبلی کے گوناگوں کمالات، کارناموں اور ان کی ہمہ گیر شخصیت اور معاصرین کے مقابلہ میں ان کی جامعیت کا اندازہ ہوتا ہے، کتاب کی سب سے بڑی خوبی مرتب کا پاکیزہ ذوق، سنجیدہ اور سلجھا ہوا طرز بیان اور دلکش اسلوب تحریر ہے، یہ ضروری نہیں کہ مصنف کے تمام خیالات سے اتفاق کیا جائے، مگر ان کا انداز تحریر نہایت متوازن اور سنجیدہ ہے، کچھ لوگوں کے نزدیک مولانا شبلی کی شخصیت تمامتر علی گڈھ اور سرسید کی ساختہ پرداختہ ہے، اور بعض لوگ انھیں سرسید کا مخالف سمجھتے ہیں، لائق مرتب نے اس مسئلہ پر بھی بڑے اعتدال و توازن کے ساتھ روشنی ڈالی ہے، اور اس کو بڑی خوبی سے نباہا ہے، اور علی گڈھ سے تعلق رکھنے کے باوجود انھوں نے سرسید کے مذہبی اور تعلیمی نظریات پر تنقید اور مغرب سے ان کی مرعوبیت وغیرہ کا اعتراف کیا ہے، اور شبلی کے نقطۂ نظر کی تائید کی ہے، کتاب کی زبان بڑی صاف اور شستہ ہے، مولانا شبلی کی جامعیت اور علمی کمالات پر بہت کم لکھا گیا ہے، اس کتاب نے یہ کمی پوری کردی ہے اور اس کے لیے لائق مرتب تحسین و مبارکباد کے مستحق ہیں، ان کی یہ کتاب شبلی اسکول سے تعلق رکھنے والوں کے لیے خصوصاً اور عام اصحاب ذوق کے مطالعہ کی چیز ہے۔

کلام بے نظیر۔ مرتبہ جناب محمد اکبر الدین صدیقی، چھوٹی تقطیع، کاغذ، کتابت وطباعت بہتر، صفحات ۲۰۴، مجلد، قیمت ۶ روپے، پتہ کتاب خانہ عابد روڈ، حیدرآباد، دکن۔

بینظیر شاہ وارثی مرحوم بڑے قادر الکلام اور صاحب ذوق شاعر تھے، اور قصیدہ، غزل، مثنوی، مسدس اور مخمس ہر صنف سخن میں ان کو یکساں قدرت حاصل تھی، فارسی میں بھی کہتے تھے، ایک زمانہ میں ان کا کلام بڑا مقبول تھا، ان کی وفات کے تقریباً پچیس سال کے بعد ان کے فرزند ارجمند اور لائق شاگرد سید حامد بینظیر شاہ اور محمد اکبر الدین صدیقی لکچرار جامعہ عثمانیہ نے یہ مجموعہ مرتب کیا ہو مگر بغیر کسی انتخاب کے پورا کلام شامل کر دیا ہے، اس لیے اس میں ناہمواری پیدا ہو گئی ہے، شروع میں ایک مبسوط مقدمہ ہے جس میں شاعر کے حالات اور خصوصیات کلام پر تبصرہ اور مصنف کی ایک تحریر" واقعہ احرام پوشی اور سجادگی" بھی شامل کی گئی ہے، جس کے بعض واقعات مجذوب کی بڑ کی حیثیت رکھتے ہیں۔

الزہرا ۔ از الاستاذ عمر ابو النصر، ترجمہ جناب شیخ احمد پانی پتی، تقطیع چھوٹی، کاغذ، کتابت و طباعت عمدہ، صفحات ۹۴ مجلد مع گرد پوش، قیمت عہ پتہ: کتب خانہ رزاقیہ، کلاں محل، دہلی۔

لبنان کے مشہور فاضل و عالم عمر ابو النصر جنھوں نے سیرت و سوانح پر الحسین اور المامون جیسی کتابیں لکھی ہیں، یہ کتاب جدید نہج پر رسول اللہؐ کی سب سے محبوب صاحبزادی حضرت فاطمہ زہرا رضی اللہ عنہا کے حالات میں تحریر کی ہے جس میں انکی سیرت و سوانح اور پاکیزہ علمی، معاشرتی اور گھریلو زندگی کا تذکرہ ہے، یہ کتاب اس لحاظ سے اپنی نوعیت میں منفرد ہے کہ اس میں مستشرقین کے بے بنیاد الزامات کا شافی جواب دیا گیا ہے، اور اس اعتبار سے اہل قلم اور اصحاب سیر کے مطالعہ کے لائق ہے، لائق مترجم نے اس کا سلیس اور شگفتہ اردو ترجمہ کر کے عربی سے ناواقف مسلمان مردوں اور عورتوں کے لیے بھی اس سے مستفید ہونے کی صورت پیدا کر دی ہے۔

"ض"

فارم IV

دیکھو رول نمبر ۸

معارف پریس، اعظم گڈھ	
مقام اشاعت	دارالمصنفین اعظم گڈھ
نوعیت اشاعت	ماہانہ
نام پرنٹر	صدیق احمد
قومیت	ہندوستانی
پتہ	دارالمصنفین اعظم گڈھ
نام پبلشر	" "
قومیت	....
پتہ	دارالمصنفین اعظم گڈھ
نام اڈیٹر	شاہ معین الدین احمد ندوی
قومیت	ہندوستانی
پتہ	دارالمصنفین اعظم گڈھ
نام و پتہ مالک رسالہ	" "

میں صدیق احمد تصدیق کرتا ہوں کہ جو معلومات اوپر دی گئی ہیں وہ میرے علم و یقین میں صحیح ہیں

صدیق احمد

سلسلۂ تابعین و تبع تابعین رض

تابعین رض	اہل کتاب صحابہ و تابعین رض
اس میں حضرت عمر بن عبدالعزیز رض، حسن بصری رح، اویس قرنی، امام زین العابدین رض، سعید بن مسیب، محمد بن سیرین، ابن شہاب زہری، اور قاضی شریح وغیرہ ۹۶ اکابر تابعین رضوان اللہ علیہم اجمعین کے سوانح اُن کے علمی، مذہبی، اخلاقی، اور علمی مجاہدات اور کارناموں کی تفصیل ہے، مرتبہ شاہ معین الدین احمد ندوی، طبع دوم ضخامت ۶۲۰ صفحے قیمت عہ	[illegible]ع میں عرب کے یہود و نصاریٰ کی قدیم تاریخ اور [illegible]ن کے تمدنی و سیاسی اثرات اور اُن کی دینی و اخلاقی [illegible]الت کی تفصیل اور اس کے بعد حروفِ تہجی [illegible]ے اعتبار سے (۹۲) اہل کتاب صحابہ اور تابعین اور [illegible]ن کے بعد صحابیات اور تابعات کا تذکرہ قلم بند [illegible]لیا گیا ہے، مرتبہ مولوی حافظ مجیب اللہ صاحب ندوی ضخامت ۲۶۵ صفحے قیمت: للعہ

تبع تابعین رض

(حصۂ اول)

علم و عمل اور مذہب و اخلاق میں جس طرح صحابۂ کرام کے جانشین اور تربیت یافتہ تابعین عظام تھے اور صحابۂ کرام کے بعد اُنہی کی زندگی ملتِ اسلامیہ کے لئے نمونۂ عمل بنی، بالکل اسی طرح تابعین کرام رض کے جانشین اور اُن کے فیض یافتہ تبع تابعین تھے، سیر الصحابہ کے سلسلہ کی تکمیل کے بعد دار المصنفین تابعین کے نام سے تابعین کے مقدس گروہ کے حالات کا مرقع پیش کر چکا ہے، اب اُس نے اُن کے بعد کے تقدس مآب بزرگوں اور ائمۂ دین کا مرقع تیار کرایا ہے، اس کے دو حصے ہیں، پہلے حصہ میں امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے جلیل القدر تلامذہ اور اُن کے فقہی مسلک کے داعی و علمبردار امام ابو یوسف، امام محمد شیبانی، امام زفر کے علاوہ امام اوزاعی، ابن جریج، یحییٰ بن آدم اور فضیل بن عیاض وغیرہ کے سوانح اور اُن کے علمی، مذہبی، اخلاقی کارناموں اور فقہی اجتہادات کی تفصیل بیان کی گئی ہے، مرتبہ مولانا حافظ مجیب اللہ صاحب ندوی حصۂ اول ضخامت صفحے

قیمت:

رجسٹرڈ نمبر ا ۵۲۰ ے
مئی ۱۹۵۹ء

معارف

مجلس دار المصنّفین کا ماہوار علمی رسالہ

مُرتّبہ

شاہ مُعین الدّین احمد ندوی

قیمت آٹھ روپیے سالانہ

دفتر دار المصنّفین اعظم گڈھ

(مکتبۂ اقبال حرم)

پڑھیے اور خدمت کیجیے

نئے بھارت کی تعمیر آپ پر منحصر ہے۔ آپ ہی مستقبل کے شہری ہیں۔

- آپ کی تعلیم نہایت اہم ہے۔ پلان کی کامیابی کے لیے تربیت یافتہ کارکنوں کی سخت ضرورت ہے۔
- پلاننگ فورم ایگزلری کیڈٹ کور اور نیشنل کیڈٹ کور میں بڑھ چڑھ کر حصّہ لیجیے۔
- اپنے استادوں سے تعاون کیجیے۔
- چھٹیوں کے دنوں میں بطور شغل کے باغبانی یا مویشی پالنے کا کام کیجیے۔
- یوتھ کیمپوں میں شامل ہو کر سماجی فلاح کے کام کو بڑھاوا دیجیے۔
- یاد رکھیے انسان کی عظمت محنت ہی سے ہے۔

جلد ۸۳ ماہ ذی قعدہ ۱۳۷۸ھ مطابق ماہ مئی ۱۹۵۹ء نمبر ۵

مضامین

مقالات

شذرات

گذشتہ ہولی کے موقع پر جو فرقہ وارانہ فساد ہوئے اُن سے مسلمانوں کو جس قدر نقصان بھی پہنچا ہو مگر یہ فائدہ بھی ہوا کہ ان فسادات نے مسلمانوں کو چونکا دیا اور وہ سنجیدگی سے اس کا حل سوچنے پر مجبور ہو گئے، چنانچہ مختلف جماعتوں کی جانب سے اُس کے انسداد کی تدبیریں ہو رہی ہیں، درحقیقت ان فسادات میں حکومت فرقہ پرستوں سے کم قصور وار نہیں ہے، حال یہ ہے کہ فرقہ پرست جماعتیں اور ان کے اخبارات مسلمانوں کے خلاف زہر اگلتے رہتے ہیں اور حکومت کوئی توجہ نہیں کرتی، فتنہ وفساد کی تیاری کی جاتی ہے مگر حکام علم کے باوجود اس کو روکنے کی کوشش نہیں کرتے اور جب فساد ہو جاتا ہے تو قلیت کی بنا پر ہر جگہ مسلمانوں ہی کو نقصان اٹھانا پڑتا ہے، پھر انہی کو قید و بند کی مصیبتیں جھیلنا پڑتی ہیں اور اُن کو طرح طرح کے الزاموں کا نشانہ بنایا جاتا ہے، جب تک یہ صورتِ حال نہ بدلے اس وقت تک نہ فرقہ پرستی کا انسداد ہو سکتا ہے اور نہ فسادات ختم ہو سکتے ہیں،

اس کا بنیادی سبب یہ ہے کہ حکومت اور کانگریس دونوں میں اکثریت فرقہ پرستوں کی ہے، اسلئے زبان سے تو فرقہ پرستی کی مذمت کی جاتی ہے لیکن اس کے انسداد کی عملی کوشش نہیں ہوتی جو دو چار سچے کانگریسی رہ گئے ہیں اور دل سے فرقہ پرستی کا خاتمہ چاہتے ہیں اُن کی آواز کا کوئی اثر نہیں ہے، وہ خود بھی اکثریت کے خوف سے فرقہ پرستی کے خلاف عملی قدم اٹھانے کی جرأت نہیں کر سکتے لیکن اگر جمہوریت اور سکلرزم کا دعویٰ دھوکا نہیں ہے اور حکومت ملک میں امن وامان اور دنیا کی نگاہوں میں جمہوریت کا بھرم قائم رکھنا چاہتی ہے تو اس کو ایک نہ ایک دن کھل کر فرقہ پرستی کا مقابلہ کرنا پڑے گا اور بالآخر جیت اسی کی ہوگی کہ حق بہر حال باطل پر غالب آکر رہتا ہے، ورنہ محض زبانی دعوئی کی کوئی قدر وقیمت نہیں،

ان فسادات کا روکنا حکومت کے لئے کوئی دشوار کام نہیں ہے، اگر واقعی وہ اُن کو ختم کرنا چاہتی ہے تو

اس کا فرض ہے کہ فرقہ پرستوں کی نقل و حرکت پر پوری نگاہ رکھے اور اُن کو فتنہ انگیزی کا موقع نہ دے خصوصًا فرقہ وار
حکام پر کڑی نظر رکھے اور اُن کی نیک نامی و بدنامی اور ترقی و تنزل ان کی حسن کارگذاری پر منحصر کردے اور جہاں
فساد ہو جائے وہاں آزاد تحقیقات بھی کرائی جائے اور جن لوگوں کا قصور ثابت ہو اُن کو پوری سزا دی جائے،
کانگریس فرقہ پرستی کے خلاف منظم مہم چلائے اور مسلمان اور دوسری اقلیتیں اس مہم میں اس کا ہاتھ بٹائیں اور
اگر حکومت اور کانگریس اپنا فرض ادا نہیں کرتیں تو پھر مسلمانوں کو دوسری اقلیتوں اور ترقی پسند پارٹیوں سے
مل کر فرقہ پرستی کا مقابلہ اور حکومت کو اقلیتوں کے ساتھ انصاف پر مجبور کرنا چاہئے۔

اس وقت مسلمانوں کی حالت اس گلہ کی جیسی ہو رہی ہے جس کا کوئی نگہبان نہ ہو، اُن کا کوئی لیڈر
نہیں، اُن میں کوئی تنظیم نہیں، ہر جماعت کا راستہ الگ الگ ہے جس سے اُن کی قوت منتشر ہو رہی ہے، یہ صحیح
ہے، کہ مختلف ضرورتوں کے لئے مختلف جماعتوں کی ضرورت ہے مگر کم سے کم ان معاملات میں جن سے کسی جماعت
کو بھی اختلاف نہیں ہو سکتا متحد ہو کر ایک پلیٹ فارم پر جمع ہو جانا چاہئے ورنہ اُن کی آواز کا کیا اثر ہوگا،
یہ ایک ایسا موقع آگیا ہے جس کے ذریعہ وہ اپنے کو متحد اور منظم کر سکتے ہیں اس کو ضائع نہ کرنا چاہئے بلکہ
باہمی مشورہ سے جو صورت مناسب ہو وہ اختیار کی جائے مگر جو شکل بھی ہو متحدہ ہونی چاہئے ورنہ بیکار
اور بے نتیجہ ہوگی،

اس زمانہ میں جب تنگ دلی اور تنگ نظری انتہا کو پہونچ چکی ہے صوبہ بہار کی حکومت کی یہ
علم دوستی قابلِ ستائش ہے کہ جس طرح اس نے سنسکرت اور پالی زبانوں کے علوم و ادبیات کی تحقیقات
کے لئے مِتھلا انسٹی ٹیوٹ اور نالندہ انسٹی ٹیوٹ قائم کیا ہے، اسی طرح عربی اور فارسی علوم و ادبیات
کی تحقیقات کا بھی ایک ادارہ قائم کیا ہے، جس میں کامل، پی ایچ ڈی اور ڈی لٹ کے ریسرچ اسکالر
تیار کئے جائیں گے، پُرانے ٹپڑوں کی جدید عربی و فارسی کی تعلیم کا بھی انتظام ہوگا، اور ان دونوں زبانوں
کی اہم اور نادر کتابیں بھی تصحیح و تہذیب کے ساتھ شائع کی جائیں گی،

اس ادارہ میں فی الحال دو عربی اور دو فارسی کے اساتذہ ہیں ڈاکٹر سید احمد اس کے ڈائرکٹر اور ڈاکٹر ذاکر حسین خاں گورنر بہار چانسلر ہیں، ادارہ کے متعلق عربی اور فارسی کتابوں کا ایک کتب خانہ ہے، ریسرچ اسکالروں کو حکومت کی جانب سے وظیفہ ملتا ہے، حکومت کی طرف سے پورے ہندوستان میں اس قسم کا غالباً یہ پہلا ادارہ ہے جس کے لئے حکومت بہار مبارکباد کی مستحق ہے، اس سے ہمارے صوبہ کی حکومت کو سبق لینا چاہئے جس کو نہ صرف عربی و فارسی سے کوئی دلچسپی نہیں ہے، بلکہ اس کے پرانے آثار بھی اس کی نذر ہیں۔

ابھی اس ادارہ کی عمر دو تین سال سے زیادہ نہیں ہے مگر اس مختصر مدت میں اس نے دو اہم کتابیں شائع کی ہیں، ایک سفینۂ ہندی مرتبہ بھگوان داس ہندی یہ اٹھارہویں صدی کے نصف آخر کے ہندوستان کے فارسی شعراء کا تذکرہ ہے اس کی تصحیح و ترتیب ادارہ کے لائق استاد سید عطاء الرحمٰن صاحب نے کی ہے، دوسری کتاب مشہور جامع شریعت و طریقت بزرگ مولانا برہان الدین مظفر شمس بلخی کے فارسی کلام کا مجموعہ ہے اس کی تصحیح و تہذیب شعبۂ فارسی کے دوسرے پروفیسر سید حسن صاحب نے کی ہے، یہ دونوں کتابیں اہم ہیں توقع ہے کہ اس ادارہ کے ذریعہ عربی و فارسی علوم و ادبیات کی مفید خدمت ہوگی،

دارالمصنفین نے اس زمانہ میں بھی جب کہ ہر چیز کی قیمت چوگنی بلکہ اس سے بھی زیادہ ہوگئی ہے، اور طباعت وغیرہ کے مصارف بہت بڑھ گئے ہیں، اپنی کتابوں کی قیمت میں کوئی اضافہ نہیں کیا مگر اب حالات اس کے لئے مجبور کر رہے ہیں پھر بھی کوشش یہی ہے کہ اگر مجبوراً ایسا کرنا پڑا تو قیمتوں میں اتنا خفیف اضافہ کیا جائے جو خریداروں پر بار نہو، ہم کو توقع ہے کہ دارالمصنفین کے قدر دان اس خفیف اضافہ کو خوشدلی سے گوارا کریں گے۔

م

مقالات

امام لغت حسن بن محمد الصّغانی اللاہوری

از

مولانا عبد الحلیم چشتی فاضل دیوبند

(۵)

علمائے بغداد اور صغانی بغداد میں گو اہل علم اور محدثین کی کمی نہ تھی، مگر ایسے محدثین اور علماء جو فن حدیث اور لغت میں مجتہدانہ بصیرت رکھتے ہوں بہت کم تھے، معلوم ہوتا ہے جب صغانی کا ورود بغداد میں ہوا اور ان کے علم وفضل کا شہرہ اہل علم نے سنا تو بعض محدثین نے کچھ ایسی باتیں بھی آکر ان سے دریافت کیں جن میں متقدمین محدثین میں بھی باہم اختلاف تھا، انہی میں سے ایک لفظ قراریط بھی ہے[1]، یہ لفظ قراط اور قیراط کی جمع ہے، جو دینار کا ½ حصہ ہے، بغداد میں جو محدث حافظ الحدیث کے لقب سے مشہور تھے، انھوں نے اس لفظ کے متعلق ایک غیر محقق قول (کہ قراریط...

---

[1] واضح رہے کہ صغانی نے قراریط کے ایک معنی دانہ تمر ہندی کے لکھے ہیں، چنانچہ مجمع البحرین (مادہ قرط) میں رقمطراز ہیں:

القارط ویقال القراریط حب الحمص وھو	قارط اور اسکو قراریط بھی کہتے ہیں، یہ چھوارے کا دانہ ہے
التمر الھندی قرأتہ فی شرح شعر	اور یہی تمر ہندی ہے، یہ لفظ میں نے حضرت حسان رضی
حسان ابن ثابت	ابن ثابت کے ایک شعر کی شرح میں پڑھا ہے،

مکہ معظمہ میں ایک جگہ کا نام ہے جو تاریخ سے ثابت نہیں ہے) کو قول محقق سمجھ رکھا تھا، اور یہی اپنے شاگردوں کو بھی باور کرایا تھا، صغانی نے ان کے اس خیال کو قطعی غلط قرار دیا، مگر انھوں نے غالباً اپنے شیخ کی ہتک کی وجہ سے اس قول کے قبول کرنے سے انکار کیا، جیسا کہ سید مرتضیٰ زبیدی العباب کے حوالہ سے تاج العروس میں ناقل ہیں،

قال الصاغانی قدمت بغداد	صاغانی کا بیان ہے کہ ۶۱۵ھ میں جب
سنة ۶۱۵ھ وھی اول قدمتی	بغداد میں آیا اور یہ میری پہلی آمد تھی تو بعض
الیھا فسألنی بعض المحدثین[1]	محدثین نے مجھ سے قراریط کے معنی پوچھے
عن معنی القراریط فی ھذا الحدیث	جو اس حدیث میں وارد ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ
عن ابی ھریرة عن النبی صلی اللہ	حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے راوی ہیں کہ آپ نے
علیہ وسلم قال ما بعث اللہ نبیا	فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے کوئی نبی ایسا نہیں بھیجا جس نے
الا رعی الغنم فقال اصحابہ	بکریاں نہ چرائی ہوں تو صحابہ نے عرض کیا کہ آپ نے
وانت؟ فقال نعم کنت ارعاھا	بھی بکریاں چرائی ہیں؟ فرمایا ہاں میں بھی
علی قراریط لاھل مکة	کچھ قیراطوں کے عوض مکہ والوں کی بکریاں
(الجامع الصحیح، مطبع مجتبائی دہلی ۱۳۵۲ھ	چرایا کرتا تھا) میں نے کہا کہ اس سے مراد
ج ۱ ص ۳۰۱) فقلت المراد بہ	حساب کے قراریط ہیں، اس (سائل) نے کہا
قراریط الحساب فقال سمعنا	ہم نے فلاں حافظ الحدیث کو کہتے ہوئے

[1] سید مرتضیٰ زبیدی نے تاج العروس (مادہ صغن) میں علامہ ذہبی کے حوالہ سے صغانی کی بغداد میں آمد کا سال ۵۹۵ھ نقل کیا ہے، لیکن یہ تاریخ الاسلام میں شمس الدین الذہبی کے بھی نقل کردہ سنہ کے خلاف ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں تصحیف ہو گئی ہے۔

الحافظ العلائی یقول ان القراریط	سنا ہے کہ قراریط پہاڑ یا کسی جگہ کا نام ہے
اسم جبل او موضع فانکرت	میں نے اس کا نہایت سختی سے انکار کیا
کل الانکار وھو مصر علی ما قال	مگر اس نے جو کہا تھا اس پر اصرار کرتا رہا
کل الاصرار اعاذنا اللہ	اللہ تعالیٰ ہمیں غلطی، خطا، لغزش
من الخطاء والخطل والتصحیف	اور تحریف سے بچائے۔
والزلل[1]	

صغانی نے اپنے دعویٰ کے ثبوت میں کیا دلائل پیش کیے، ان کا ذکر انھوں نے گو اس موقعہ پر نہیں کیا، لیکن ظاہر ہے کہ انھوں نے جن کتابوں کو سامنے رکھکر ان کتابوں کو مرتب کیا ہے (جن کا تذکرہ انشاء اللہ تالیفات اور تصانیف کے عنوان میں آئے گا۔ جن کا بیشتر حصہ بغداد کی تباہی میں ضائع ہوگیا اور محققین کو پھر ان کا دیکھنا بھی نصیب نہ ہو سکا) ان سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ صغانی کی تحقیق صحیح ہوگی یہی وجہ ہے کہ انھوں نے لغت کی کتابوں کے آخر میں لکھا ہے کہ اصول اور امہات الکتب کی طرف مراجعت کے بغیر یہ گمان نہ کرنا چاہیے کہ کوئی ضعیف اور کمزور قول ان کتابوں میں نقل کر دیا گیا، مجمع البحرین کے آخر میں رقمطراز ہیں:

فمن رابہ شئ مما فی ھذا	جیسے ان الفاظ میں جو اس کتاب میں درج
الکتاب فلا یتسارع الی القدح	ہیں کوئی شک و شبہ ہو تو اسکو جرح و قدح
والتزییف والنسبۃ الی	کرنے اور تصحیف و تحریف کی طرف نسبت
التصحیف والتحریف حتی یعاود	کرنے میں جلد بازی نہیں کرنی چاہیے جب تک
الاصول التی استخرجتہ	کہ وہ ان اصولی کتابوں کو نہ ٹٹول لے

[1] ملاحظہ ہو العباب الزاخر بحوالہ تاج العروس (مادہ قرط)

منها والماخذ التی علی تلك	جن سے میں نے ان الفاظ کو لیا ہے اور
الاصول وانها تربی علی	ان ماخذوں کو نہ دیکھ لے جن سے میں نے ان الفاظ
الف مصنف[1]	کو مرتب کیا ہے اور وہ ایک ہزار سے زیادہ ہیں

صغانی کے مذکورۂ بالا قول کی تائید اس امر سے بھی ہوتی ہے کہ بعد کے نامور محققین اور محدثین نے اس قول کو اختیار نہیں کیا جس کو صغانی نے غلط قرار دیا ہے۔ اور انھوں نے مخالفین کے دعویٰ کے ثبوت میں جو دلائل نقل کیے ہیں ان کا معقول جواب دیا ہے۔

حافظ ابن حجر عسقلانی نے فتح الباری میں اس حدیث پر مختصر اور جامع کلام کیا ہے، ہم اس کو یہاں اس لیے نقل کرتے ہیں کہ اس میں مخالفین کے دلائل اور ان کا جواب ہے جس سے اس بحث کی اصل حقیقت ناظرین کے سامنے واضح ہو جائے گی، موصوف تحریر فرماتے ہیں:

قوله علی قراریط اهل مكة فی روایة	بخاری کی روایت میں علی قراریط لاهل مكة
ابن ماجة عن سوید بن سعید	کے الفاظ ہیں اور سنن ابن ماجہ میں سوید بن
عن عمرو بن یحییٰ كنت ارعاها	سعید عن عمرو بن یحییٰ (جو ابن ماجہ کے شیخ ہیں)
لاهل مكة بالقراریط	کی سند سے كنت ارعاها لاهل مكة کے
قال سوید احد رواته یعنی كل	الفاظ وارد ہیں، سوید جو اس روایت کے
شاة بقیراط یعنی القیراط الذی	راویوں میں سے ہیں، انھوں نے قراریط کا
هو جزء من الدینار او الدراهم	ترجمہ كل شاة بقیراط سے کیا ہے جس کا مطلب
قال ابراهیم الحربی قراریط	کہ میں ہر بکری قیراط کے عوض چراتا تھا، جو
اسم موضع بمكة ولم یرد	دینار اور درہم کا ایک جزو ہے، ابراہیم

[1] ملاحظہ ہو مجمع البحرین (روٹوگراف) سنٹرل اسلامک ریسرچ انسٹیٹیوٹ کراچی۔

القراريط من الفضة وصوبه
ابن جوزي تبعا لابن ناصر
وخطاء سويدا في تفسيره
لكن رجح الاول لان اهل
مكة لا يعرفون بها مكانا يقال له
قراريط واما ما رواه النسائي
من حديث نصر بن حزن ....
قال افتخر اهل الابل واهل
الغنم فقال رسول الله صلى الله
عليه وسلم بعث موسى وهو راعي
غنم وبعث داؤد وهو راعي غنم
وبعثت وانا ارعى غنم اهلي بجياد
فزعم بعضهم ان فيه ردا لتاويل
سويد بن سعيد لانه ما كان يرعى
بالاجرة لاهله فيتعين انه اراد
المكان فعبر قارة بجياد
وقارة بقراريط وليس
الرد بجيد اذ لا مانع من

الحربی کا بیان ہے کہ قراریط مکہ معظمہ میں ایک
جگہ کا نام ہے، اور انھوں نے حدیث مذکور
میں قراریط سے یہی معنی مراد لیے ہیں، ابن الجوزی
نے محدث ابن ناصر کی اتباع میں اسی قول
کو صحیح قرار دیا ہے اور سوید کی تفسیر کو صحیح تسلیم
نہیں کیا، لیکن سوید ہی کی تفسیر قابل ترجیح ہے؛
کیونکہ مکہ معظمہ میں اس نام کی کوئی جگہ نہیں،
ورنہ اہل مکہ اس سے واقف نہ ہوتے، اور امام
نسائی نے نصر بن حزن کی سند سے جو روایت
بایں الفاظ نقل کی ہے کہ انھوں نے کہا اونٹ والے
اور بکریوں والے فخر کرنے کے لائق ہیں،
کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
حضرت موسیٰ علیہ السلام مبعوث ہوئے
اور وہ بھی بکریاں چرانے والے تھے، اور حضرت
داؤد علیہ السلام مبعوث ہوئے اور وہ بھی
بکریاں چرانے والے تھے۔ اور مجھے نبی بنا کر
بھیجا گیا اور میں اپنے گھر کنبہ کی بکریاں
جیاد[1] پر چراتا تھا۔ اس روایت سے بعض

---

[1] جیاد، اسی کا نام اجیاد بھی ہے یہ کوہ صفا سے متصل ایک پہاڑی ہے،

الجمع بین ان یرعی لاھلہ	علماء کو یہ خیال ہوا ہے کہ اس حدیث کے
بغیر اجرۃ ولغیرھم باجرۃ	پیش نظر شیخ سوید بن سعید رح کی تاویل
والمراد بقولہ اھلی اھل	اور تشریح درست نہیں، اپنے گھر کنبہ کی
مکۃ فیتحد ان الخبران ویکون	بکریاں اجرت پر نہیں چرائی جاتیں جس سے
فی احد الحدیثین بین	ثابت ہوتا ہو کہ حدیث مذکور میں قراریط سے
الاجرۃ وفی الاخرین	مراد مقام اور جگہ ہے جسے کبھی جیاد کے نام
المکان فلا ینافی ذلک	سے اور کبھی قراریط کے نام سے تعبیر کیا گیا ہو
واللہ اعلم وقال بعضھم	مگر اس سے شیخ سوید کے قول کی پوری تردید
لم تکن العرب تعرف	نہیں ہوتی کیونکہ ان دونوں روایتوں
القیراط الذی ھو من	میں تعارض نہیں، آپ نے اپنے گھر کنبہ کی
النقد ولذلک جاء فی	بکریاں بغیر اجرت کے اور مکہ والوں کی[1]
الصحیح ستفتحون ارضا	بکریاں اجرت پر چرائی ہوں گی یا لفظ اہلی
یذکر فیھا القیراط و	سے مراد اہل مکہ ہوں، اس طرح دونوں
لیس الاستدلال لما ذکر	حدیثیں متحد المعنی ہو جاتی ہیں، اور ممکن ہے
من نفی المعرفۃ بواضح[2]	ایک حدیث میں اجرت کو بیان کیا گیا ہو اور
	دوسری میں مکان اور جگہ کا بتانا مقصود ہو،
	اس لیے ان میں کسی قسم کا تعارض باقی نہیں رہتا،
	واللہ اعلم اور بعض علماء کا خیال ہے کہ قیراط

[1] یعنی اہلی میں اضافت یائے متکلم کی طرف اضافت بادنیٰ ملابست ہے [2] فتح الباری طبعۃ اول مطبع المیریہ بولاق مصر ۱۳۰۱ھ ج ۴ ص ۳۶۴

جو نقود میں سے ہے اہل عرب اس سے واقف
نہ تھے اور اسی وجہ سے حدیث صحیح میں وارد ہے
کہ عنقریب تم اسی سرزمین (ملک) کو فتح کروگے
جہاں قیراط کا ذکر ہوتا ہوگا، اس سے اہل عرب
کی عدم واقفیت پر استدلال کرنا صحیح نہیں
کیونکہ عدم معرفت کی تصریح واضح اور
صاف نہیں ہے[1] لہذا شیخ سوید کا قول صحیح

اس پوری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ قراریط کے نام کی کوئی جگہ مکہ معظمہ میں موجود نہیں ہے، لہذا حدیث مذکور میں قراریط سے مراد نقود ہیں۔

شیخ علی بن برہان الدین الحلبی نے انسان العیون میں بصراحت لکھا ہے کہ امام بخاری کا حدیث مذکور کو باب الاجارہ میں ذکر کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ قراریط سے مراد نقود ہیں جگہ نہیں[2]

مذکورۂ بالا واقعہ سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ جو علما، اس وقت مسند درس پر متمکن تھے اور حافظ الحدیث کے لقب سے یاد کیے جاتے تھے، ان کی معلومات بھی زیادہ وسیع اور ٹھوس نہ تھیں، یہی وجہ ہے کہ بعض مشہور مولفین کے ناموں میں بھی بقول صغانی یہاں تصحیف ہو گئی تھی، ان ہی میں سے صاحب غریب القرآن، علامہ ابوبکر محمد بن عزیز السجستانی المتوفی ۳۳۰ھ کا نام بھی ہے، اہل بغداد آپ کو ابن عزیر کے نام سے یاد کرتے تھے، یہاں کے نامور عالم حافظ ابن ناصر نے اس موضوع پر مستقل رسالہ لکھا تھا، اور جس میں یہ ثابت کیا تھا کہ ان کے باپ

---

[1] اس حدیث میں یہ بتانا ہے کہ جس سرزمین کو تم فتح کروگے وہاں قیراط کا بڑا چرچا ہے، کیونکہ وہاں اسی کا رواج ہے [2] ملاحظہ ہو انسان العیون فی سیرۃ الامین والمامون مطبع مصطفی البابی الحلبی مصر ۱۳۴۹ھ ج ۱ ص ۱۲۱

کا نام عزیز نہیں ہے بلکہ عزیز ہے۔ یہ رسالہ صغانی کی نظر سے بھی گذرا ہے، مگر آپ کی نظر چونکہ نہایت غایر تھی، یہ رسالہ نظروں میں نہیں سمایا، اور آپ کی وہی رائے رہی کہ عزیز بالراء المہملہ ہرگز صحیح نہیں، موصوف العباب میں رقمطراز ہیں:

عزیز مصغر ا محمد بن عزیز ابو بکر السجستانی مؤلف غریب القرآن علی حروف المعجم واهل بغداد یقولونه بالراء وهو تصحیف ورأیت بعضهم جمع فیه شیئا وذکر اختلاف الناس فیه

[illegible]

عزیز مصغر ہے اور ابو بکر محمد بن عزیز السجستانی مولف غریب القرآن کو جسکو حروف معجم پر مرتب کیا ہے[1]، اہل بغداد آپ کو بالراء یعنی محمد بن عزیر کے نام سے یاد کرتے ہیں جو تصحیف ہے اور میں نے بغداد کے بعض علماء کو دیکھا ہے، انھوں نے اس موضوع پر مواد اکٹھا کیا اور رسالہ لکھا ہے، اور اس میں

اس رسالہ کے متعلق مجد الدین فیروز آبادی نے القاموس میں لکھا ہے:

قد ضرب فی حدید بارد

مولف نے سرد لوہے پر چوٹ لگائی ہے یعنی بے اثر کلام کیا ہے۔

سید مرتضیٰ الزبیدی تاج العروس میں لکھتے ہیں:

---

[1] عبد الرحمن بن محمد الانباری المتوفی ۵۷۷ھ نے نزہۃ الالبا فی طبقات الادبا (طبع مصر ۱۲۹۴ھ ص ۳۰۶) میں لکھا ہے کہ یہ رسالہ پندرہ برس میں مرتب کیا تھا، پہلی مرتبہ یہ رسالہ سید جلال الدین بھوپالی کی مساعی سے تبصیر الرحمن وتیسیر المنان مولفہ مخدوم علی مہائمی مطبوعہ بولاق مصر ۱۲۹۵ھ کے حاشیہ پر طبع ہوا تھا، پھر بدر الدین النعسانی کی تصحیح کے ساتھ مطبعۃ السعادہ مصر سے ۱۳۲۵ھ میں علیحدہ شائع ہوا تھا، اور اب مصری مصحف کے حواشی پر شائع ہوا ہے۔

ان جمیع ما احتج به فیها راجع	وہ تمام اقوال جن سے مؤلف نے اس رسالہ
الی الکتابة لا الی الضبط من	میں استدلال کیا ہے وہ سب کتابت اور
قبل الحروف بل هو من قبل	نقول سے تعلق رکھتے ہیں، ان باتوں کو
الناظرین فی تلك الکتابات	اصل نام کے حروف میں ضبط کرنے سے
ولیس فی مجموعه ما یفید	کوئی علاقہ نہیں، بلکہ یہ تو ان ناظرین کا
العلم بان آخره راء بل	قدیم نوشتوں کے متعلق بیان ہے۔ اس پورے
الاحتمال یطرق هذه	مجموعہ میں ایسی کوئی بات نہیں ہے جس سے
المواضع التی احتج بها	یہ یقین ہوسکے کہ عزیز کے آخر میں حرف (ر)
	ہے بلکہ جن مواقع پر یہ لفظ بالراء لکھا ہوا ہے

[illegible]

امام ذہبی نے تاریخ الاسلام میں اور حافظ ابن حجر العسقلانی المتوفی ۸۵۲ھ نے تبصیر المنتبہ فی تحریر المشتبہ میں حافظ ابن ناصر کے اس رسالہ پر سیر حاصل بحث کی ہے جس کا کچھ حصہ سید مرتضیٰ الزبیدی نے بھی تاج العروس میں نقل کر دیا جس کا خلاصہ وہی ہے جو الزبیدی کے الفاظ میں اوپر نقل ہو چکا، مگر بحث کے آخر میں حافظ ابن حجر نے لکھا ہے۔

والقلب الی ما نص (اوما	اور میرا دل تو اسی بات کی طرف زیادہ مائل
اتفق علیه الدار قطنی امیل[1]	ہے جس کی تصریح امام دارقطنی سے ثابت ہو
	اور جس پر موصوف کا اتفاق ہو (یعنی عزیز بالزاء المعجمۃ)

مرکز خلافت میں درس و تدریس کا شغل | بعض قرائن سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جس سال آپ یہاں تشریف لائے اور آپ کے علم کا شہرہ ہوا تو ہر طرف سے طلبہ کی آمد ہوئی اور آپ نے یہاں بھی

---

[1] ملاحظہ ہو تبصیر المنتبہ بحوالہ تاج العروس (مادہ عزز)

درس و تدریس کا شغل اختیار کیا اور اہل بغداد کو اس سے بڑا فیض پہنچا، مورخ عبد الرزاق ابن الفوطی البغدادی کا بیان ہے

قدام بغداد سنة خمس عشرة	۶۱۵ھ میں بغداد آئے اور اہل بغداد نے آپ سے
وقراء الناس عليه وانتفعوا به[1]	پڑھا اور بڑا استفادہ کیا،

صغانی کا معدلین کے زمرہ میں الحاق قاضی بغداد محمود بن احمد الزنجانی[2] نے جو نہایت مردم شناس بزرگ تھے، صغانی کو معدلین کی فہرست میں شامل کر لیا تھا، معدّل وہ ثقہ اور متدین شخص ہوتا تھا جو عدالت میں قاضی کے سامنے شہادتیں ہو جانے کے بعد بطور صفائی کے گواہ کے شہادت دیتا ہے،

---

[1] ملاحظہ ہو الحوادث الجامعہ والتجارب النافعہ فی المائة السابعة، طبع بغداد ۱۳۵۱ھ

[2] محمود بن احمد بن محمود بن بختیار الزنجانی الشافعی نام ابو البقا اور ابو المناقب کنیت ہے، ۵۷۳ھ میں زنجان میں جو قزوین اور ابہر کے مابین ایک شہر ہے) میں پیدا ہوئے اور بغداد میں سکونت اختیار کی، نہایت نامور مفسر لغوی اور فقیہ تھے، ذہبی کا بیان ہے کان بحراً من العلم، آپ علم کے سمندر تھے، ابن النجار نے لکھا ہے برع فی المذاهب والخلاف والاصول علم اصول، اختلافی مسائل اور امور مذہبی میں ماہر تھے، بغداد میں عہدۂ قضا پر فائز ہوئے مگر پھر اس سے علیحدہ ہو گئے اور مدرسۂ نظامیہ اور اس کے بعد مدرسۂ مستنصریہ میں تدریس کے فرائض انجام دیتے رہے، آپ کو خلیفہ ناصر لدین اللہ سے روایت حدیث کی اجازت حاصل تھی، حافظ دمیاطی بھی آپ کے شاگردوں میں ہیں، ۶۵۶ھ میں ہلاکو کے حملۂ بغداد میں شہید ہوئے، متعدد تالیفات آپ سے یادگار ہیں، آپ کی نہایت کامیاب تالیف تہذیب الصحاح ۱۹۵۲ء میں قاہرہ سے شائع ہو گئی ہے، حالات کے لیے ملاحظہ ہو الطبقات الشافعیۃ الکبری، طبع مصر ج ۵ ص النجوم الزاہرہ ج ۔ ۷ ص اور مقدمہ تہذیب الصحاح،

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ صغانی کے زہد و تقویٰ کا بغداد کے اہل علم پر بڑا اثر تھا، باوجودیکہ صغانی کو قاضی بغداد نے معدلین کے زمرہ میں شامل کر لیا تھا، لیکن آپ نے عدالت میں جاکر قاضی کے سامنے کبھی شہادت نہ دی، مورخ ابن الفوطی رقمطراز ہیں:

الحقه القاضی محمود بن احمد	قاضی محمود بن احمد الزنجانی نے آپ کو
الزنجانی بالمعدلین فلم یحضر	معدلین کے زمرہ میں شامل کر لیا تھا، مگر
مجلس قاض ولم یشهد[1]	آپ قاضی کی مجلس میں حاضر نہیں ہوئے اور نہ کبھی شہادت دی

اس سے پتہ چلتا ہے کہ صغانی اس منصب کو بھی فروتر سمجھتے تھے۔

حضرت معروف کرخیؒ کے مزار پر حاضری صغانی کو بغداد میں آئے ہوئے ابھی زیادہ دن نہیں گزرے تھے، کہ کوئی ایسی حاجت درپیش ہوئی جس کا کوئی حل نظر نہ آیا تو آپ حضرت معروف کرخی کے مزار پر پہنچے، یہ مزار قبولیت دعا کے لیے بہت مشہور ہے، آپ نے دعا کی اور کار برآری ہو گئی، سید مرتضیٰ زبیدی، العباب الزاخر کے حوالہ سے ناقل ہیں:

ابو محفوظ معروف بن فیروز[2]	حضرت ابو محفوظ معروف بن فیروز کرخیؒ

---

[1] ملاحظہ ہو الحوادث الجامعہ طبع بغداد ۱۳۵۱ھ ص ۲۶۳، اور یہ عبارت بھی اس طرح ہے فلم یحضر مجلس قاض ولم یشهد

[2] حضرت معروف کرخی نصرانی النسل تھے، بچپن ہی میں حضرت علی بن موسیٰ الرضاؒ کے ہاتھ پر اسلام لائے، پھر آپ کے والدین بھی مسلمان ہو گئے، آپ زہد و ورع میں شہرت رکھتے تھے، علوم ظاہری و باطنی کے جامع اور نہایت مستجاب الدعوات ولی تھے، خطیب بغدادی نے تاریخ بغداد میں لکھا ہے کہ ایک دفعہ امام احمد بن حنبلؒ کے فرزند عبد اللہ نے اپنے والد سے پوچھا کہ حضرت معروف کرخیؒ کو کچھ علم بھی حاصل ہے، آپ نے فرمایا بیٹا ان کے پاس تو علم کی جان ہے اور وہ خشیت باری تعالیٰ ہے ۲۰۰ھ میں انتقال ہوا، حضرت سری سقطیؒ آپ کے مرید و خلیفہ تھے، کرخ بغداد کا مشہور محلہ ہے، آپ یہیں رہتے تھے، اسی نسبت سے کرخی مشہور ہیں، اہل علم میں یہ بات نہایت مشہور ہے کہ آپ کا مزار قضائے حاجات کے لیے تریاق مجرب ہے۔ ابن الجوزی جیسے اکابر علماء نے آپ کے حالات میں مستقل کتابیں لکھی ہیں، حالات کے لیے ملاحظہ ہو تاریخ بغداد مطبعۃ السعادۃ مصر ۱۹۳۱ء ج ۱۳ ص ۱۹۹، کتاب الانساب از علامہ سمعانی طبع لیدن نسبت کرخ، صفۃ الصفوہ مؤلفہ ابن الجوزی طبع دائرۃ المعارف حیدرآباد دکن ۱۳۵۵ھ ج ۲ ص ۱۸۰

الکرخی قدس الله روحه من اجلة الاولیاء قبره الترياق المجرب ببغداد لقضاء الحاجات قال الصاغانی عرضت لی حاجة وحيرتنی فی سنة خمس عشرة وستمائة فاتيت قبره وذکرت له حاجتی کما تذکر للاحياء معتقداً ان اولياء الله لا يموتون ولکن ينقلون من دار الی دار وانصرفت فقضيت الحاجة قبل ان اصل الی مسکنی[1]

نہایت جلیل القدر اولیاء اللہ میں سے تھے، آپ کی قبر قضائے حاجات کے لیے تریاق مجرب ہے، صغانی کا بیان ہے کہ ۶۱۵ھ میں مجھے ایک حاجت درپیش ہوئی اور اس نے مجھے حیرت میں ڈال دیا، تو میں آپ کے مزار پر آیا اور اپنی حاجت کا تذکرہ کیا، اسی طرح سے جس طرح سے زندوں سے کیا جاتا ہے اس اعتقاد کی بنا پر کہ اولیاء اللہ مرتے نہیں ہیں، بلکہ ایک گھر سے دوسرے گھر میں منتقل ہو جاتے ہیں، دعا کرکے گھر واپس ہو گیا، ابھی گھر پہنچا بھی نہ تھا کہ وہ حاجت پوری ہو گئی۔

خلیفۂ وقت الناصر لدین اللہ نے جب حسن صغانیؒ سے حدیث پڑھی تو وہ آپ کے فضل و کمال زہد و تقویٰ، فراست اور ذہانت سے بڑا متاثر ہوا، آپ کی ذات ایسی زندہ کتاب خانہ تھی جس میں تمام علوم و معارف بہ ترتیب جمع تھے، تفسیر، حدیث، فقہ، انساب، لغت، ادب اور شاعری وغیرہ کوئی علم ایسا نہ تھا جس میں ان کو ید طولیٰ حاصل نہ ہو، ان ہی اوصاف و کمالات نے خلیفہ کو آپ کا گرویدہ بنا دیا تھا۔

---

[1] ملاحظہ ہو العباب بحوالہ تاج العروس (مادہ عرف) جس مقام پر اولیا مدفون ہوتے ہیں وہاں ان کے اعمال کی بارگاہ الٰہی میں قبولیت کی وجہ سے [illegible] انوار الٰہی کا فیضان خوب ہوتا ہے جس کی وجہ سے دعا اکثر بڑی جلدی قبول ہو جاتی ہے،

ابھی صغانی کو بغداد میں آئے ہوئے سال بھر بھی پورا نہیں گذرا تھا کہ خلیفہ الناصر لدین اللہ نے ہندوستان میں سفارت کے لیے آپ کا انتخاب کیا، اس انتخاب کی غالباً یہ دو وجہیں تھیں،

(۱) آپ ہندوستان کے باشندے تھے، یہاں کے حالات سے خوب واقف تھے، علماء و امراء کی نظروں میں عزت کی نگاہ سے دیکھے جاتے تھے، اور ایک خاص مقام اور شہرت کے مالک تھے۔

(۲) آپ کی ذات ایسی جامع کمالات تھی جو سفارت کے فرائض کو نہایت خوش اسلوبی سے سرانجام دے سکتی تھی، چنانچہ اس نے ۶۱۶ھ میں آپ کو سفیر بنا کر التمش کے دربار میں بھیجا، مورخ عبدالرزاق ابن الفوطی الحوادث الجامعہ میں رقمطراز ہیں:

نفذہ الخلیفۃ الناصر رسولاً الی ملک الھند[1]	خلیفہ الناصر لدین اللہ نے ۶۱۶ھ میں جیسا کہ آگے چل کر بحث آئے گی، آپ کو سفیر بنا کر ہندوستان کے بادشاہ کے دربار میں بھیجا۔

افسوس اور سخت افسوس ہے کہ اس عہد کے ہندوستانی مورخوں نے ہندوستان کے ان مسلمان حکمرانوں کے نہ ذاتی حالات تفصیل سے لکھے ہیں، اور نہ ملکی امور کے خدوخال کو نمایاں کیا ہے، اس لیے اس دور کے بعض اہم تاریخی واقعات پر پردہ پڑا ہوا ہے، بیرونی مورخوں کی کتابوں میں چند جملے مل جاتے ہیں، ان ہی کے ذریعہ کسی نتیجہ تک پہنچنا ممکن ہوتا ہے،

ان امور میں سے جن پر یکسر پردہ پڑا ہوا ہے، ہندوستان کے مسلمان حکمرانوں کے مرکز خلافت سے تعلقات بھی ہیں، اس سلسلہ میں چند باتوں کا پہلے عرض کر دینا ضروری ہے،

خلافت بغداد جب اپنا وقار اور دبدبہ قائم نہ رکھ سکی تو دور و نزدیک ہر جگہ مسلمان حکمرانوں کی چھوٹی بڑی حکومتیں قائم ہو گئی تھیں،

---

[1] ملاحظہ ہو الحوادث الجامعہ طبع بغداد ص ۲۶۳

خلافت بغداد اور ہندوستان کے باہمی تعلقات

الناصر لدین اللہ ابو العباس احمد بڑا مدبر، بیدار مغز، سخت گیر اور نہایت شان و شکوہ اور دبدبہ کا خلیفہ تھا، جب وہ ۵۷۵ھ میں سریر آرائے خلافت ہوا تو اس کے سیاسی تدبر اور ہیبت و جلال سے خلافت کے تن مردہ میں از سر نو جان آگئی اور مرکز خلافت کو استحکام حاصل ہو گیا، مورخ الموفق عبداللطیف کا بیان ہے،

کان الناصر قد ملأ القلوب	الناصر لدین اللہ وہ خلیفہ تھا جس کا خوف
هيبة وخيفة فكان يرهبه	اور رعب لوگوں کے دلوں پر چھایا ہوا تھا،
اهل الهند ومصر كما يرهبه	اس سے اہل ہند اور اہل مصر اسی طرح
اهل بغداد فاحيا بهيبته	ڈرتے تھے جس طرح اہل بغداد ڈرتے تھے،
الخلافة وكانت قد ماتت	اس نے خلافت کی ہیبت کو جو خلیفہ المعتصم
بموت المعتصم ثم ماتت	کے مرجانے سے فنا ہو چکی تھی زندہ کیا،
بموته[1]	مگر وہ اس کی موت کے بعد پھر ختم ہو گئی،

اس نے ہر جگہ وقائع نگاروں کا ایسا جال پھیلا دیا تھا کہ اطراف کے تمام ممالک کے حالات سے ہمیشہ باخبر رہتا تھا، علامہ ابن واصل کا بیان ہے،

كان الناصر شهما، شجاعا	الناصر ہوشیار، شجاع، صائب الرائے،
ذا فكرة صائبة وعقل رصين	صاحب فکر، دانشمند اور سیاسی چالوں
ومكر ودهاء، وله اصحاب	سے خوب واقف تھا، اس کے پرچہ نویس
اخبار في العراق وسائر الاطراف	عراق بلکہ اکناف عالم میں پھیلے ہوئے تھے،

---

[1] ملاحظہ ہو تاریخ الخلفاء مولفہ جلال الدین سیوطی المتوفی ۹۱۱ھ مطبعۃ السعادۃ مصر ۱۹۵۲ء ص ۴۵۴

يطالعونه بجزئيات الامور[1]	جو اسے جزئیات کی اطلاع دیتے تھے۔

مورخ الذہبی رقمطراز ہیں،

كان مع سعادة جده شديد	الناصر خوش نصیبی کے ساتھ ساتھ ملکی امور
الاهتمام بمصالح الملك	کی انجام دہی میں بڑی سعی اور اہتمام کرتا
لا يخفى عليه شئ من احوال	تھا، اسے اپنی رعایا کے ہر چھوٹے بڑے معاملہ
رعيته كبارهم وصغارهم	کی خبر رہتی تھی، اس کے وقائع نگار سارے
واصحاب اخباره في اقطار	شہروں میں پھیلے ہوئے تھے جو بادشاہوں کے
البلاد يوصلون اليه احوال	ظاہری اور باطنی احوال تک کی خبریں اسکو
الملوك الظاهرة والباطنة	بھیجتے رہتے تھے، اس کی تدبیریں ایسی لطیف
وكانت له حيل لطيفة و	اور اس کی چالیں ایسی گہری ہوتی تھیں
مكائد غامضة وخداع	کہ کوئی سمجھ نہیں سکتا تھا،
لا يفطن لها احد[2]	

خلیفہ کے باخبر رہنے کا اندازہ مورخ سیوطی کے نقل کردہ حسب ذیل واقعہ سے بھی ہوتا ہے

وصل اليه رجل معه ببغاء	ایک شخص الناصر لدین اللہ کے واسطے
تقرأ قل هو الله احد، تحفة	ہندوستان سے ایک طوطا لیکر چلا جو
للخليفة من الهند فاصبحت	قل ہو اللہ احد پڑھتا تھا جب وہ بغداد
ميتة واصبح حيران، فجاءه	پہنچا تو رات کو طوطا مرا ہوا پایا، صبح کو

---

[1] ملاحظہ ہو تاریخ الخلفاء مولفہ جلال الدین السیوطی المتوفی ۹۱۱ھ ص ۴۵۱ [2] ایضاً ص ۴۴۸

فراش، يطلب منه الببغاء فبكى وقال الليلة مات فقال قد عرفنا هالها ميتة وقال كم كان ظنك ان يعطيك الخليفة قال خمسمائة دينار قال هذه خمسمائة دينار فقد ارسلها اليك الخليفة فانه عالم بحالك منذ خرجت من الهند[1]

یہ شخص نہایت حیران ہوا کہ اتنے میں خلیفہ کا ایک خادم آیا اور اس سے وہ طوطا مانگا، یہ روکر کہنے لگا کہ وہ رات کو مرگیا، خادم نے کہا ہاں مجھے معلوم ہے کہ وہ مرچکا، مگر مرا ہوا ہی دیدو، اور یہ بتلاؤ کہ تم کو خلیفہ سے کتنے انعام کی توقع تھی، کہنے لگا پانچ سو دینار کی، خادم نے پانسو دیکر کہا، یہ خلیفہ نے تم کو عنایت کیے ہیں جس وقت تم اسے ہندوستان سے لیکر چلے تھے اسی وقت سے خلیفہ کو تمھاری خبر تھی۔

اسی بنا پر یہ سمجھا جاتا تھا کہ خلیفہ کو کشف ہوتا ہے، یا کوئی جن ان کے تابع ہے۔ علامہ ذہبی کا بیان ہے

قيل ان الناصر كان مخدوما من الجن[2]

لوگوں میں عام خیال تھا کہ الناصر لدین اللہ کے جن تابع ہیں،

یہ خلیفہ کا سیاسی تدبر ہی تھا کہ اس نے مرکز خلافت کو برقرار اور اسے استوار و مستحکم رکھنے کے لیے مسلمان بادشاہوں کے دربار میں اپنے قاصد اور سفرا بھیجے، اور انھیں ہدایا اور خلعتوں سے سرفراز کرکے ان کو اپنی نیابت اور خلافت سے وابستہ رکھا، البتہ ان مسلمان حکمرانوں سے جنھیں بغداد سے ہمسری کا دعوی تھا (جیسے خوارزم شاہ وغیرہ) ان سے

---

۱ تاریخ الخلفاء ص ۴۴۹ ۲ ایضاً

خلیفہ کے تعلقات خوشگوار نہیں رہے،

خلیفہ الناصر لدین اللہ نے مسند خلافت پر متمکن ہونے کے دوسرے سال سلطان صلاح الدین ایوبی کے دربار میں اپنے قاصد تحفے اور خلعت دیکر بھیجے، حافظ عماد الدین ابن کثیر الدمشقی البدایہ والنہایہ میں تحریر فرماتے ہیں،

وفی رجب منها (سنة ست وسبعين) قدمت رسل الخليفة الناصر وبخلع وهدايا الى الناصر صلاح الدين فلبس خلعة الخليفة بدمشق وزينت له البلد وكان يوما مشهودا[2]	اسی سال رجب ۵۷۶ھ میں خلیفہ الناصر لدین اللہ کے سفرا خلعتیں اور ہدایا لیکر سلطان الناصر صلاح الدین ایوبی کے[1] دربار میں دمشق پہنچے اور سلطان نے خلیفہ کی خلعت کو پہن کر شہر کو آراستہ کرکے یادگار دن منایا،

اس سے سلطان کی خلعت کی عظمت کا پتہ چلتا ہے،

جب خلیفہ نے سراویل الفتوہ (جامۂ سخاوت ومردانگی) زیب تن فرمایا تو اپنے سفرا اور قاصدوں کے ذریعہ یہ لباس شہاب الدین غوری کے پاس بھی بھیجا، ابن تغری بردی (خدا بخش) کا بیان ہے:

فالبسوا الملك العادل	ملک عادل ابو العباس احمد الناصر لدین اللہ

---

[1] سلطان صلاح الدین کے الناصر کا لقب اختیار کرنے پر الناصر لدین اللہ نے ایک خط اس کو لکھا کہ جب میں نے یہ لقب اختیار کر لیا ہو تو تمھیں اختیار نہیں کرنا چاہیے، اس خط پر سلطان صلاح الدین نے الناصر کا لکھنا موقوف کر دیا تھا، ملاحظہ ہو تاریخ الخلفاء سیوطی احوال الناصر لدین اللہ [2] ملاحظہ ہو البدایہ والنہایہ مطبعۃ السعادۃ مصر ج ۱۲ ص ۳۰۷

(ابو العباس احمد الناصر لدین اللہ)	کو جامۂ سخاوت و مردانگی پہنایا گیا اور
ثم اولادہ ثم من اولی الفتوۃ	پھر اس کی اولاد کو بھی یہی لباس پہنایا گیا،
ولبسها ایضاً الملک شهاب الدین	سلطان شہاب الدین نے بھی جو غزنہ اور
صاحب غزنة والهند من	ہندوستان کا بڑا بادشاہ تھا اسکو پہنا
الخلیفة الناصر لدین الله	جو خلیفہ الناصر لدین اللہ نے اسکو بھیجا
ولبسها جماعة آخر من	تھا، یہ جامہ سخاوت و مردانگی
الملوك[1]	اور بھی بادشاہوں نے پہنا ہے،

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ غزنی اور ہندوستان کے اس حکمراں کے دربار میں بھی خلیفہ کے سفیر آئے تھے، اور اس کے تعلقات بھی خلیفہ سے خوشگوار تھے،

قطب الدین ایبک کا زمانہ نہایت مختصر اور پرآشوب تھا، گو ہمیں تاریخ سے اس کے دربار میں سفراء کی آمد کا سراغ نہیں ملتا، لیکن بعض قرائن سے معلوم ہوتا ہے کہ قطب الدین ایبک نے بھی اپنے آقا شہاب الدین محمد غوری کے خلیفہ بغداد سے تعلقات کا پاس و لحاظ رکھا تھا اور اس حقیقت کا انکشاف ان القاب سے ہوتا ہے، جو اس کے لیے استعمال ہوئے ہیں اس میں عضد الخلافۃ[2] اور نصرۃ امیر المومنین[3] کے الفاظ بصراحت موجود ہیں،

ہندوستانی مورخین اس باب میں خاموش ہیں، اس لیے نہیں کہا جا سکتا کہ قطب الدین ایبک سے تعلقات کی نوعیت کیا تھی،

بعض قرائن اور شواہد ایسے موجود ہیں جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ شمس الدین التمش سے خلیفہ الناصر لدین اللہ کے تعلقات حسن صغانی کی آمد سے بھی پہلے سے تھے، چنانچہ ۶۱۲ھ

---

[1] النجوم الزاہرہ فی ملوک مصر و القاہرہ مطبعۃ دار الکتب المصریہ ۱۹۳۶ء جلد ۶ ص ۲۶۱ [2] [3] ج الماثر بحوالہ بزم مملوکیہ [3] تاریخ مبارک شاہ از فخر الدین مبارک شاہ ص ۳۲

کے چاندی کے ایک سکہ پر حسب ذیل عبارت موجود ہے،

السلطان المعظم شمس الدنیا والدین ابو المظفر التتمش

القطبی ناصر امیر المومنین [۱]

یہ اس امر کا نہایت بین ثبوت ہے کہ ۶۱۴ھ میں خلیفہ الناصر لدین اللہ کے تعلقات سلطان التتمش سے نہایت خوشگوار تھے۔ اور یہاں کے حکمران خود مختار ہونے کے باوجود خلافت بغداد سے وابستہ تھے، ان ہی تعلقات کو استوار کرنے کی غرض سے صغانی کو سفیر بنا کر التتمش کے دربار میں بھیجا گیا تھا۔

---

[۱] ملاحظہ ہو The Coinage and Metrology of The Sultans of Dehli: by H. N. Wright. Dehli 1936. P15

سیرۃ النبیؐ جلد چہارم

(جدید اڈیشن)

منصب نبوت کی تشریح، قبل اسلام عرب کے اخلاقی حالات، تبلیغ نبویؐ کے اصول، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا پیغمبرانہ کام، اسلام اور اس کے عقائد پر مفصل اور حکیمانہ مباحث۔

(مؤلفہ مولانا سید سلیمان ندویؒ)

قیمت:- عہ ۵۰ نئے پیسے

منیجر

فقہ اسلامی کے مآخذ

اجماع

از
جناب مولانا محمد تقی صاحب امینی صدر مدرس مدرسہ معینیہ اجمیر

(۴)

فقہ اسلامی کا تیسرا ماخذ "اجماع" ہے،

اجماع کی حقیقت اور تعریف | لغت میں اجماع کے معنی عزم واتفاق ہیں، قرآن حکیم میں ہے،

فَاَجْمِعُوْا اَمْرَکُمْ وَشُرَکَاءَکُمْ — تم اپنی بات طے کرلو اور اپنے شریکوں کو اکٹھا کرلو،

(۱۰/۷۱)

فقہاء کی اصطلاح میں اجماع کسی معاملہ میں اہل حل وعقد کے اتفاق کو کہتے ہیں، چنانچہ اصول کی کتابوں میں یہ تعریف مذکور ہے،

وھو اتفاق اھل الحل والعقد من امۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم علی امر من الامور[۱] — رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کے اہل حل وعقد کے کسی معاملہ میں اتفاق کا نام اجماع ہے،

یہ اجماع حالات وتقاضا کی مناسبت سے ملت کی فلاح وبہبود سے متعلق جملہ امور میں

---

[۱] منہاج الاصول بر حاشیہ التقریر والتحبیر ج ۲ ص ۱۴۷

ہو سکتا ہے، غور سے دیکھا جائے تو قانون کو حالات و زمانہ کے مطابق ڈھالنے کے لیے "اجماع" ایک قسم کا اختیار ہے جو شارع اصلی اور مقنن حقیقی کی طرف سے ان لوگوں کو عطا ہوا ہے جو فکری و علمی حیثیت سے اس کی صلاحیت رکھتے ہیں۔

اجماع کی اہمیت و ضرورت صورت یہ ہے کہ قرآنی اصول و کلیات اور نبوی تشریحات اپنے اپنے رنگ میں جامع ہونے کے باوجود نت نئے حالات و مسائل کے تذکرہ سے خالی ہیں اور الٰہی تعلیمات کے حامل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ مجموعی حیثیت سے حسب ذیل امور میں کامل ہیں:

(۱) عقائد کے قواعد (۲) شرائع کے اصول اور (۳) اقتضا و مصالح کے مطابق استنباط کے قوانین۔ یہ مطلب نہیں ہے کہ ہر جزئی و فروعی احکام و مسائل کا تفصیلی ذکر ان میں موجود ہے، چنانچہ فقہاء نے الیوم اکملت لکم کا محل ان ہی تینوں کو قرار دیا ہے،

هو التنصيص على قواعد العقائد	(۱) عقائد کے قواعد کی تصریح ہو (۲) شرائع
والتوقيف على اصول الشرع	کے اصول سے واقفیت کرائی گئی ہو اور
وقوانين الاجتهاد لا ادراج	(۳) اجتہاد کے قوانین کی نشاندہی کی گئی ہو
حكم كل حادثة فى القرآن[1]	یہ مطلب نہیں کہ ہر جزئی واقعہ و حادثہ کا حکم قرآن

ایسی حالت میں فطری طور پر کسی ایسی شکل کی ضرورت ہے جو نت نئے حالات و مسائل کا حل تلاش کر سکے، اور ان کو الٰہی قوانین کے مطابق ڈھال کر لوگوں کے لیے قابل عمل بنانے ورنہ زمانہ کا مفتی بہت سے مسائل کو مہمل قرار دیدیگا اور پیش آمدہ مسائل میں اپنا رنگ بھر کر لوگوں کو عمل کے لیے مجبور کرے گا، فقہاء کی حسب ذیل عبارت میں اسی ضرورت کو ظاہر کیا گیا ہے،

---

[1] تلویح ص ۵۰

ولاشك ان الاحكام التي لم تثبت	اس میں شبہ نہیں کہ جو احکام صریح وحی سے
بصريح الوحي بالنسبة الى الحوادث	ثابت نہیں، وہ پیش آنیوالے واقعات و
الواقعة قليلة غاية القلة فلو لم	حوادث کے مقابلہ میں نہایت ہی کم ہیں،
يعلم احكام تلك الحوادث من	اگر ان کا حکم وحی صریح سے بذریعہ استنباط
الوحي الصريح وبقيت احكامها	نہ معلوم کیا جائے تو یہ مہمل پڑے رہ جائیں گے،
مهملة لا يكون الدين كاملا	اور دین کے کمال کا دعویٰ بیکار ہوجائیگا،
فلا بد من ان يكون للمجتهدين من	اس بنا پر ضروری ہے کہ مجتہدین کو احکام
له ولاية استنباط احكامها	کے استنباط کا اختیار دیا جائے،

مذکورہ ضرورت کے پیش نظر اس اہم کام کی انجام دہی کے لیے مقررہ اصول وضوابط کے مطابق اجماعی جو شکل متعین ہوگی، اس کی حیثیت اجماع کی ہوگی، اور ہم اس کے فیصلہ کو مرکزی جمعیت کا فیصلہ قرار دینے میں حق بجانب ہوں گے،

قرآن حکیم میں اجماع کی بنیاد: قرآن حکیم میں اجماع کی بنیاد درج ذیل آیتیں بیان کی جاتی ہیں،

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا	اے ایمان والو اللہ کی اطاعت کرو
اللّٰهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي	اللہ کے رسول کی اطاعت کرو اور ان لوگوں
الْأَمْرِ مِنكُمْ (۴/۴۳)	کی اطاعت کرو جو اولی الامر ہیں،
وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِن بَعْدِ	جو شخص اللہ کے رسول کی مخالفت کرے اور
مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ	مومنوں کی راہ چھوڑ کر دوسری راہ چلنے لگے
غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ	تو ہم اسکو اسی طرف لیجائینگے جس طرف کو جانا
مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ (۴/۱۱۶)	اس نے پسند کرلیا ہے اور اسے دوزخ میں پہنچادینگے،

وَكَذٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ اُمَّةً وَّ	اسی طرح ہم نے تمھیں امت وسطا یعنی
وَّسَطًا لِّتَكُوْنُوْا شُهَدَاءَ عَلَى	معتدل بنایا تاکہ تمام انسانوں کے لیے
النَّاسِ (بقرہ ۱۴۳)	سچائی کی شہادت دینے والے تم ہو،

یہ اور ان کے علاوہ اور بھی ایسی آیتیں ہیں جن سے فقہاء نے اجماع اور اسکی اہمیت ثابت کی ہے، سنت سے ثبوت میں زیادہ تر وہی روایتیں پیش کی گئی ہیں جو جماعت کی اہمیت پر دلالت کرتی ہیں،

اجماع کے ثبوت میں زیادہ اہم اور مستند اسلام کی شورائی تنظیم ہے

اس سلسلہ میں سب سے زیادہ اہم اور مستند ثبوت اسلام کی شورائی تنظیم ہے جو ہر شعبہ کو حاوی ہے، اجماع ایک شعبہ کی شورائی تنظیم اور اس کے فیصلہ ہی کا دوسرا نام ہے، اس بنا پر قرآن وسنت کی وہ تمام تصریحات اس کے ثبوت میں ہیں، جو اس تنظیم پر دلالت کرتی ہیں، مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا گیا ہے،

وَشَاوِرْهُمْ فِي الْاَمْرِ فَاِذَا	معاملات میں آپ ان سے مشورہ کر لیا کیجئے پھر جب مشورہ کے بعد کسی بات کا عزم کر لیں تو اللہ پر
عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ (آل عمران ۱۵۹)	

اس آیت کے سیاق وسباق، موقع ومحل، انداز بیان، الفاظ کی عمومیت اور شمولیت وغیرہ سب سے اجماع کی اصلیت پر روشنی پڑتی ہے، اور یہ بات بھی واضح ہوتی ہے کہ اجماع کا محل خاص نہیں بلکہ عام ہے، چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسی آیت پر عمل کرتے ہوئے صحابہ کرام سے قانونی وغیر قانونی تمام اہم معاملات میں مشورہ کیا کرتے تھے، ابوبکر جصاصؒ نے احکام القرآن میں اس پر تفصیلی بحث کی ہے،

قرآن حکیم میں صحابہ اور دیگر اہل ایمان کی زندگی کا شیوہ یہ بیان کیا گیا ہے،

وَ اَمْرُهُمْ شُوْرٰى بَيْنَهُمْ (۴۲) ایمان والوں کے معاملات باہمی مشورے ہوتے ہیں،

خواہ وہ قانونی معاملہ ہو یا غیر قانونی معاملہ، مشورہ کی ضرورت وہیں ہوگی جہاں صراحت نہ ہو، اگر صراحت ہے تو طریق نفاذ میں ضرورت ہوگی یا موقع و محل کی تعیین میں ہوگی،

اسی طرح درج ذیل قسم کی روایات بھی اجماع کے ثبوت میں پیش کی جاتی ہیں، بشرطیکہ وہ صحیح ہوں اور ان کا محل خاص قرار دیا جائے،

لا يجتمع امتي على الضلالة (الحديث) میری امت ضلالت پر متفق نہ ہوگی،

ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن (الحديث) جس چیز کو مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھی ہے،

صحابۂ کرام کے طرز عمل سے اجماع کا ثبوت

یہ دراصل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے امت مسلمہ پر ضمانت اور اعتماد کا اظہار ہے ظاہر ہے کہ اعتماد و ضمانت کا محل موقع کے لحاظ سے نہایت خاص ہوتا ہے اور اسکے لیے سخت قسم کی شرطیں درکار ہوتی ہیں،

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد صحابہ کے طرز عمل سے بھی اجماع کے ثبوت پر روشنی پڑتی ہے، بلکہ یہ کہنا بیجا نہ ہوگا کہ فقہاء نے اجماع کے لیے جتنی کڑی شرطیں لگائی ہیں وہ سب اسی دور میں ممکن العمل بنی ہیں، بعد کے دور میں عملی اور واقعی اجماع (فقہاء کی تمام شرطوں کے ساتھ) تقریباً ناممکن العمل بن گیا ہے، حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ کے زمانۂ خلافت میں، اسی مقصد کیلیے جلیل القدر صحابہ کو باہر جانے سے روک دیا گیا تھا، اور تمام پیش آمدہ مسائل میں انھیں جمع کر کے ان سے مشورہ کیا جاتا تھا، اور باہمی مشورہ سے جو بات طے ہو جاتی اس پر عمل درآمد ہوتا تھا، حضرت عمرؓ کے دور خلافت میں بکثرت نئے مسائل پیش آنے کی وجہ سے اسکی بہت مثالیں ملتی ہیں، اس دور میں حج کے اجتماع سے بھی فائدہ اٹھایا جاتا تھا جو قوم کے اعلیٰ دل و دماغ کے

اجماع اور ان سے استصواب کی بہترین شکل تھی،

جو قدرتی طور پر ایسا اجماع ہے کہ اس کو منظم شکل دے کر ہر زمانہ میں اس سے بڑے فائدے اٹھائے جا سکتے ہیں، لیکن بدقسمتی سے بعد کے زمانہ میں اس کی یہ حیثیت فراموش ہوگئی،

اجماع کلی پالیسی اور بنیادی اصول کے ماتحت ہونا چاہیے

اجماع مجموعی حیثیت سے ہدایت الٰہی کی کلی پالیسی اور بنیادی اصول کے ماتحت ہونا چاہیے، علٰحدہ علٰحدہ قرآن و سنت میں اس کی سند ضروری نہیں ہے، ورنہ اجماع سے کوئی خاص فائدہ نہ ہوگا، یعنی جس امر پر اجماع ہوا ہے، یہ ضروری نہیں ہے کہ قرآن و سنت میں اس کے لیے مستقل سند موجود ہو، بلکہ اسکا اسلام کے بنیادی اصول اور اس کی کلی پالیسی کے تحت ہونا کافی ہے، اگر سند مستند ہے تو وہ خود اپنی جگہ مستقل اور عمل کی داعی ہے، اجماع کے ذریعہ اس کو اور زیادہ مستقل بنانے کا دعویٰ سند اور اجماع دونوں کی اہمیت کم کرنا ہے، اور اگر سند غیر مستند ہے کہ اس سے عمل کی تاکید نہیں ثابت ہوتی ہے تو اجماع سے وہ بیشک زیادہ قوی اور قابل عمل بنجائیگی؛ اسی طرح اگر قوی وضعیف کسی قسم کی سند موجود نہیں ہے لیکن فلاح و بہبود کے عام اصول سے اس کا تعلق ہے یا عمومی پالیسی اور حکم کے خلاف نہیں ہے تو اس قدر بھی اجماع کے لیے کافی ہے، فقہاء کی درج ذیل تصریح سے مذکورہ اصول پر روشنی پڑتی ہے،

لان الاجماع انما عرف	اجماع اس امت کی ضرورت کے پیش نظر
حجة کرامة لهذه الامة	بطور اعزاز حجت مقرر کیا گیا ہے، کیونکہ
لحاجتهم الى ذلك لان	رسول کریمؐ خاتم الانبیاء تھے، امت کے
النبی صلے اللہ علیہ وسلم خاتم	سامنے جب ایسی صورت پیش آئے کہ اس میں
الانبیاء ومتی وقعت حادثة	صریح نص موجود نہیں ہے تو لامحالہ وہ

ليس فيها نص قاطع وعملوا فيها	اجتہاد پر عمل کرنے کے لیے مجبور ہوگی اور اجتہاد
بالاجتهاد وهو محتمل للخطاء	میں خطاء کا بھی احتمال ہے ممکن ہے وہ
وجاز ان يكونوا على الخطاء	اجتہاد خطاء ہی پر ہو، ایسی صورت میں
كان قولا يخرج الحق عن جميع	جب امت اس پر عمل کرے گی تو ساری
الامة وانه لا يجوز وبمس	امت سے حق کا نکل جانا لازم آئے گا
الحاجة الى تجديد الرسالة	اور تجدید رسالت کی ضرورت ہوگی جو
ولا وجه اليه لاخبار الله تعالى	اب ممکن نہیں ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ہمارے
بكون رسولنا خاتم الانبياء	رسول کے خاتم الانبیاء ہونے کی خبر
فصار الاجماع حجة لهذه	دے دی ہے۔ اس ضرورت کو پورا کرنے
الحاجة[1]	کے لیے اجماع کو "حجت" بنایا گیا ہے۔

اجماع کے افراد کا علمی اور عملی حیثیت سے معیاری اوصاف کا حامل ہونا ضروری ہے

البتہ اجماع جن لوگوں سے منعقد ہوتا ہے یا اصطلاح کے مطابق جو اس معاملہ میں اہل حل وعقد کہلانے کے مستحق ہیں ان کا علمی اور عملی حیثیت سے معیاری اوصاف کا حامل ہونا ضروری ہے تاکہ قوم ان کے فیصلہ کو سند کا مقام دینے میں حق بجانب ہو،

علمی حیثیت سے مثلاً

(۱) قرآن حکیم میں حکمت وبصیرت کا درجہ یا کم از کم علم کا مقام حاصل ہو (دونوں کی تفصیل اوپر گذر چکی ہے)، صرف ترجمہ وتفسیر بیان کر لینا کافی نہیں ہے،

(۲) سنت نبوی کو روایت اور درایت کے معیار سے جانچنے کے طریقہ سے پوری واقفیت

---

[1] التقریر والتحبیر ج ۳ ص ۱۱۲

اور اس کے صحیح مقام و محل کی تعیین کی معرفت ہو۔

(۳) صحابہ کرام کی زندگی سے واقفیت اور ان کے اجماع اور فیصلہ کا علم ہو،

(۴) قیاس کے ذریعہ استنباط کے اصول و قواعد معلوم ہوں،

(۵) قوم کے مزاج، حالات و تقاضوں، رسم و رواج اور عادات و خصائل سے بھی واقف ہونا ضروری ہے،

جدید رجحانات و تقاضوں سے واقفیت کے لیے ایسے حضرات کو بھی شامل کیا جائے جو ان معاملات میں سنجیدگی اور بصیرت کے ساتھ رائے دے سکیں،

عملی حیثیت سے یہ ہے کہ اونچے اخلاق و کردار کے حامل ہوں۔ ماموراتپر عمل کرتے اور منہیات سے بچتے ہوں، اس کے لیے تقویٰ کا کوئی اونچا معیار متعین نہیں ہے، بلکہ فسق و فجور اور بدعات سے پاک ہونا کافی ہے، غیر محتاط نہ ہوں، فقہا کی تصریح ہے کہ

ان کان معلنا بفسقہ فلا یعتد	اگر علانیہ فسق کا مرتکب ہوتا ہے تو اسکے
بقولہ فی الاجماع وان کان	قول کا اجماع میں اعتبار نہ ہوگا، اور اگر
غیر مظہر لہ لیعتد بقولہ	علانیہ نہیں ارتکاب کرتا ہو تو اس کے
فی الاجماع[1]	قول کا اعتبار ہوگا۔
وکذا المجون[2]	ایسے ہی غیر محتاط نہ ہونا چاہیے

دراصل فسق و بدعات کا اثر انسان کی فکری و قلبی زندگی پر بہت گہرا پڑتا ہے، اسکی وجہ سے فراست ایمانی ختم ہو جاتی ہے، اور خیر و شر، حق و باطل میں تمیز اور فیصلہ کی قوت (قرآن حکیم کی اصطلاح کے مطابق "فرقان") نہیں پیدا ہوتی ہے، اس لیے فقہا نے ان سے

---

[1] التقریر والتحبیر ج ۳ ص ۹۷ [2] توضیح بر حاشیہ تلویح ص ۲۶۴

اجتناب ضروری قرار دیا ہے، قرآن حکیم میں ہے،

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا (۸/۲۹)	اے ایمان والو اگر تم اللہ سے ڈرتے رہو اور اسکی نافرمانی سے بچو تو وہ تمھارے لیے (حق و باطل میں) امتیاز کرنے والی ایک قوت پیدا کردیگا،

زمانہ و حالات کے لحاظ سے "عدالت" کے معیار پر مفسر قرآن ابو بکر جصاص نے نہایت عمدہ بحث کی ہے، مفتی حضرات کے لیے اس کا مطالعہ بالخصوص مفید ہے،

کم از کم تین افراد سے بھی اجماع منعقد ہوجاتا ہے

اجماع کے انعقاد کے لیے صاحب صلاحیت افراد کا کثیر تعداد میں ہونا ضروری نہیں ہے۔ بلکہ نہ مہیا ہونے کی صورت میں کم از کم تین سے بھی کام چل سکتا ہے، البتہ جتنے ہوں وہ پوری امت سے منتخب شدہ اور خاص اہمیت کے حامل ہوں، اسی طرح فیصلہ میں ہر حیثیت سے سب کا متفق ہونا لازمی نہیں ہے بلکہ اکثر کا اتفاق کافی ہے، صحابۂ کرام کی زندگی اور ان کے طرز عمل میں اس کا ثبوت ملتا ہے،

یہ صحیح ہے کہ ہر اکثریت کا فیصلہ اسلامی نقطۂ نظر سے قابل اعتماد نہیں ہوتا، کیونکہ اسلام میں صرف رائے شماری کا اعتبار نہیں ہے، بلکہ رائے دینے والوں کی فکری و عملی حیثیت بھی دیکھی جاتی ہے،

اجماع کے لیے جو لوگ منتخب ہوں گے وہ بہت چھنے ہوئے اور معیاری ہونگے اس بنا پر مفاسد اور اغراض پرستی کا زیادہ اندیشہ نہ ہوگا، وہ اختلاف بھی کریں گے ان کی رائے میں ایک وزن ہوگا اور معقول دلیل کی بنا پر دوسرے لوگ بھی اس پر سوچنے کے لیے مجبور ہوں گے، بعض کی رائے نہ مانے جانے کی صورت میں فتنہ کے امکانات بھی کم ہوں گے، کیونکہ عامۃ الناس سے اس کا کوئی تعلق نہ ہوگا۔

اجماع کی عملی صورت ہر دور کے حالات پر منحصر ہوتی ہے

رہی یہ بات کہ اجماع کے افراد کا انتخاب کس طرح کیا جائے؟ اسکی عملی صورت کیا ہو؟ اس میں شک نہیں کہ تاریخ سے ہم کو اس کا تشفی بخش جواب نہیں ملتا، غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر دور کے حالات مختلف ہوتے ہیں، اور طریق کار کا تعین ان حالات پر منحصر ہوتا ہے، جب تک مسلمانوں میں رمق حیات باقی رہی کسی نہ کسی طرح وہ اپنا کام چلاتے رہے، وقتی طور پر جو طریقہ اجماع کے لیے مناسب سمجھا اس کو اختیار کر لیا، اس بنا پر تاریخ سے کسی معین طریقہ کی نشاندہی نہیں ہوتی، اور یہ اسلام کی عمومی پالیسی کے عین مطابق ہے،

ہم بھی اپنے زمانہ کے حالات اور تاریخ کے مختلف طریقۂ کار کو سامنے رکھکر اجماع کی متعین شکل بنا سکتے ہیں، اور ہمارے بعد کے لوگ بھی ایسا کرنے کا حق رکھتے ہیں،

اجماع کے اختیارات کی وسعت

باقاعدہ اجماع منعقد ہونے کے بعد اسلام کے عملی نظام میں اسے کافی اختیارات حاصل ہیں، اس بارہ میں فقہا کے مختلف اقوال جمع کرکے ان میں باہمی تطبیق و ترجیح سے درج ذیل اختیارات سامنے آتے ہیں،

(۱) حالات اور تقاضوں کی مناسبت سے نئے قوانین وضع کرنا

(۲) پرانے اجماعی فیصلے جو حالات و مصلحت کے تابع تھے، ان میں موجودہ حالات و مصلحت کے پیش نظر مناسب ترمیم کرنا۔

(۳) وہ احکام جو بتدریج نازل ہوئے ہیں، معاشرتی حالات کے لحاظ سے انھیں مقدم و مؤخر کرنا۔

(۴) وہ احکام جن میں عرب کے مقامی حالات، رسم و رواج، خصائل و عادات ملحوظ ہیں، ان کی روح اور پالیسی برقرار رکھتے ہوئے، جدید حالات کے پیش نظر ان کے لیے

نیا قالب وضع کرنا،

(۵) وہ احکام جو وقتی تقاضہ اور مصلحت کے تحت ہیں، موجودہ تقاضا اور مصلحت کے تحت ان میں مناسب ترمیم کرنا،

(۶) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب جن احکام میں مختلف الرائے ہیں، معقول دلیل کی بنا پر ان میں کسی ایک کو ترجیح دینا،

(۷) فقہاء کی مختلف رایوں میں معاملات و تقاضا کی مناسبت سے ترجیحی صورت پیدا کرنا وغیرہ،

چنانچہ اصول کی کتابوں میں حسب ذیل تصریحات ملتی ہیں،

(الاجماع فی کونہ حجۃ اقوی من الخبر المشہور واذا کان یجوز النسخ بالخبر المشہور فجوازہ بالاجماع اولی[1]	اجماع، خبر مشہور سے زیادہ قوی حجت ہے جب خبر مشہور سے نسخ جائز ہے تو اجماع سے بدرجۂ اولیٰ جائز ہوگا،
ویتصور ان ینعقد اجماع بمصلحۃ ثم تتبدل تلک المصلحۃ فینعقد اجماع آخر علی خلاف الاجماع الاول[2]	تبدیلی کی یہ صورت ہے کہ پہلا اجماع کسی مصلحت پر مبنی ہو، پھر جب وہ مصلحت بدل جائے گی تو دوسری مصلحت پر مبنی ہو کر پہلے کے خلاف اجماع منعقد ہوگا،

اس کے ثبوت میں فقہاء نے صحابہؓ کے طرز عمل سے مختلف مثالیں دی ہیں اور ان ہی کی زندگی میں گہرے مطالعہ کے بعد اس راہ میں قدم اٹھ سکتا ہے،

---

[1] التقریر والتحبیر ج ۳ ص ۶۹ [2] ایضاً ص ۷۰

اجماع کے فیصلوں کا شرعی حکم | اسلام کے قانونی نظام میں اجماع کی بڑی اہمیت ہے، اس کا فیصلہ نہایت مستند اور واجب العمل مانا جاتا ہے، اس کی مخالفت جائز نہیں ہوتی ہے جیسا کہ اصول میں ہے

فان استنبط المجتھدون فی	جب مجتہدین نے کسی زمانہ میں کسی حکم کا استنباط
عصر حکما واتفقوا علیہ یجب	اور اس پر اتفاق کیا تو اس زمانہ والوں
علی اھل ذٰلک العصر قبولہ	پر اس کا قبول کرنا واجب ہے، اس کی مخالفت
فاتفاقھم صار بینۃ علی	جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ اتفاق اس
ذٰلک الحکم فلا یجوز بعد	حکم پر بطور دلیل کے ہے،
ذٰلک مخالفتھم [1]	

لیکن چونکہ اجماعی فیصلہ میں زمانہ کے اقتضاء اور فقہاء کی فکری و ذہنی حالت کو بڑا دخل ہوتا ہے، اس بنا پر اس کا اتباع خاص اسی زمانہ والوں پر واجب ہوگا، بعد کے لوگ حالات کی تبدیلی کی بنا پر دوسرے اجماعی فیصلہ پر عمل کرنے کے مجاز ہوں گے، اسی طرح ایک ہی زمانہ میں اگر حالات بدل جائیں تو اجماعی فیصلہ بھی بدل جائے گا،

---

[1] توضیح بر حاشیہ تلویح ص ۵۰

ابو عبیدہ کی تفسیر مجاز القرآن

(جلد اول)

از جناب مولانا ابو محفوظ الکریم صاحب معصومی استاد شعبۂ عربی مدرسہ عالیہ کلکتہ

ابو عبیدہ معمر بن المثنیٰ تیمی کی کتاب مجاز القرآن کا نام پہلی دفعہ اپنی طالب علمی کے دور میں سنا تھا، صحیح بخاری کے درس میں، ابواب تفسیر سے متعلق تقریروں میں، اس کتاب کی اہمیت اور بقدر ضرورت مصنف کتاب کے خاص ذوقِ تفسیر، و پایۂ علمی کے بارہ میں جلیل القدر اساتذہ کی زبانی جو باتیں معلوم ہوئی تھیں، وہ کتاب مجاز القرآن سے دلچسپی پیدا کرنے کے لیے کافی تھیں، ایک طالب علم کے لیے اس کتاب کی قدر و منزلت کا اندازہ کرنے کے لیے اس سے زیادہ اور کیا ثبوت ہو سکتا تھا کہ بخاری جیسے امام حدیث و سنت نے قرآن فہمی کے سلسلہ میں لسانی اعتبار سے اسی کتاب کو اپنا اہم ترین ماخذ قرار دیا تھا، صحیح کے تفسیری ابواب میں روایات و لسانیات کی جو مرصع کاری نظر آتی ہے، اس میں سب سے زیادہ حصہ اسی کتاب کی جستہ جستہ عبارتوں کا ہے، کتاب کی اہمیت کا نقش دل پر جس قدر گہرا جا تھا، اتنا ہی تکلیف دہ یہ احساس تھا کہ اس قدیم ماخذ کے مطالعہ کا موقع کا ہے کو ملے گا، جب کہ ہم درسی طلبہ کو اس کا وجود عنقا ہو چکا ہے۔

پھر ایک زمانہ آیا کہ یہیں کلکتہ میں مصری فاضل رشاد عبد المطلب سے ملاقات رشاد جامعۃ الدول العربیہ کے ادارۂ ثقافیہ کی طرف سے نادر مخطوطات کی فلم حاصل کر

مامور ہوکر آئے تھے، یہ اپریل ۱۹۵۲ء کی بات ہے، پہلی بار ان کی زبانی معلوم ہوا کہ مجاز القرآن کے نادر نسخے موجود ہیں اور ان نسخوں کی تحقیق و تصحیح پر ایک ترک فاضل آمادہ ہیں، بعد میں کتاب کے شائع ہونے کی اطلاع ملی لیکن حالات کچھ ایسے رہے کہ مطبوعات کا دستیاب ہونا بجائے خود ایک پیچیدہ مسئلہ بنا رہا، خدا کا شکر ہے کہ ابھی حال میں اس کی پہلی جلد مطالعہ میں آئی، اس طرح ایک مدرسی طالب کی دیرینہ آرزو پوری ہوئی، ثم الحمد للہ۔

اسلامی ادوار ملوکیت کا سب سے زیادہ تابناک دور جسے "عصر ذہبی" بھی کہتے ہیں، اس کے علمی و ثقافتی کارناموں میں سے بلاشبہ ایک عظیم کارنامہ کتاب مجاز القرآن بھی ہے، اس اعتبار سے اس کی تاریخی عظمت ناقابل تردید ہے۔ پھر اس اثری کارنامہ کو حیات نو بخشنے کی سعادت ایک جوان ترک فاضل ڈاکٹر محمد فواد سزگین کو تنہا حاصل ہے، جن کی انفرادی کوشش جدید ترکیا کے تازہ رجحانات کے تحت اسلام کے جوہری ذروں کی توانائی کا پتہ دیتی ہے۔

اس کتاب کو فاضل موصوف نے ڈاکٹریٹ کی ڈگری حاصل کرنے کے لیے ڈاکٹر ہلموت ریتر کے مشورہ پر اپنی تحقیق کا موضوع قرار دیا، اور ان کی نگرانی میں پورا کام انجام دیا، کتاب کے پانچ قلمی نسخے حاصل کیے اور متن کی تصحیح کی۔ ان میں سے دو نسخے قدیم ہیں، نسخہ مراد ملا (استنبول) اور نسخہ اسمٰعیل صائب (انقرہ)، بقیہ تین نسخے کتبخانۂ زیتونہ (تونس)، مکۃ المکرمہ (شخصی) اور دار الکتب المصریہ کے ہیں، اسمٰعیل صائب کا نسخہ الاثرم کے شاگرد ثابت بن ابی ثابت کی طریق کا اور بقیہ نسخے الاثرم کے دوسرے شاگرد علی بن عبد العزیز کی طریق کے ہیں،

ابو عبیدہ کی وفات سے تقریباً گیارہ سو اکسٹھ برس کے بعد ۱۳۷۴ھ (۱۹۵۴ء) میں کتاب کی پہلی جلد منظر عام پر آئی ہے، ڈاکٹر سزگین نے اس کی تحقیق میں بڑی کاوش کی ہے، اور پوری دقت نظر سے متن کی تصحیح میں مذکورہ نسخوں کے علاوہ ان تمام مراجع سے استفادہ کیا ہے، جو

امام بخاری کے عہد سے علامہ ابن حجر کے عہد تک علم و تحقیق کی دنیا میں ناقابلِ فراموش رہے ہیں، مصر و استنبول کے قلمی نوادر اور مستند مطبوعہ مصادر کی مفصل فہرست کتاب کے ابتدائی صفحوں میں درج ہے، ذیل کی سطروں میں کتاب اور مصنف کتاب کے بارہ میں ڈاکٹر فواد سزگین کی تحقیق کا خلاصہ پیش کیا جاتا ہے کہ کتاب مجاز القرآن اور اس کے مصنف کا تعارف تحقیق کی نئی روشنی میں ہو سکے، آخر میں راقم الحروف کی طرف سے بعض باتیں درج ہوں گی، جن کا خصوصی تعلق کتاب کے شواہد وابیات سے ہے،

ولادت تا وفات | ابو عبیدہ معمر بن المثنیٰ، تیم قریش، یا تیم بنی مُرّہ کے موالی میں سے تھا، اس کی ولادت کے سلسلہ میں روایتیں مختلف ہیں، قریب بصحت یہ قول ہے کہ ۱۱۰ھ میں پیدا ہوا،

اس کے آباء و اجداد جیسا کہ ابوالعینا، خود ابو عبیدہ کی زبانی بیان کرتا ہے، یہودی تھے لیکن میرے خیال میں ابو عبیدہ کا یہ بیان سنجیدگی سے زیادہ بذلہ سنجی پر محمول کیے جانے کے قابل ہے، ابو عبیدہ کے بیان کا جو پس منظر رہا ہے اس کا تقاضہ یہ ہے کہ اس بیان کو تاریخی حقیقت کا درجہ نہ دیا جائے، لیکن ابو عبیدہ کی عجم نوازی یا شعوبیت اور ہمعصروں پر اس کی نکتہ چینی کچھ ایسا سبب بن گئی کہ مخالفین اس بیان کو لے اڑے، اور ایک چلتے ہوئے فقرہ کو ان لوگوں نے تاریخ کا جزء بنا کر چھوڑا،

یورپ کے بعض مستشرقین کا خیال ہے کہ ابو عبیدہ کو اپنے یہودی الاصل ہونے پر ناز تھا، اس خیال کی کوئی مضبوط بنیاد نہیں ہے، پھر ابوالعینا، نے ابو عبیدہ کا جو بیان نقل کیا ہے اس کا مفہوم اس خیال کی تائید نہیں کرتا،

ابو عبیدہ کے مقام پیدائش کا پتہ نہیں چلتا لیکن تمام تذکرے اس کو بصرہ کے علماء میں شمار کرتے ہیں، اس لیے شاید یہیں اس کی پیدائش ہوئی، ایک طویل عرصہ کے بعد جبکہ اس کی علم

پختگی کمال کو پہنچ چکی تھی، ۱۸۸ھ میں بغداد کا سفر کیا، یہاں فضل بن الربیع اور جعفر بن یحییٰ کی مجلسوں میں شریک ہوا فضل اور جعفر اس کے علم و ادب سے مستفید ہوئے۔

تذکرہ نگار یہ بھی لکھتے ہیں کہ اس نے بلاد فارس کا سفر کیا اور موسیٰ بن عبد الرحمٰن الہلالی کے یہاں پہنچا، لیکن اس سفر کی تاریخ مذکور نہیں ہے۔

ابو عبیدہ کی وفات سنہ ۲۰۹ھ سے ۲۱۳ھ تک کسی زمانہ میں ہوئی طویل عمر پائی تھی۔ ابو الطمحان[۱] القینی کے مندرجۂ ذیل ابیات بطور تمثیل پڑھا کرتا تھا۔

حنتنی حانیات الدھر حتی کانی خاتل یدنو لصید

قریب الخطو یحسب من رآنی ولست مقیدا، أنّی بقید

لوگوں کا بیان ہے کہ معاصرین پر شدید نکتہ چینی کے باعث اس کے جنازہ میں کوئی شریک نہ ہوا۔

عقیدہ ابو عبیدہ کے عقیدہ کے باب میں تمام تذکرہ نویس اس پر تقریباً متفق ہیں کہ وہ خارجی تھا، مگر اپنے عقیدہ کو ظاہر کرنے سے گریز کرتا تھا، اس سوال کے جواب میں کہ اس کا تعلق خوارج کے کس فرقہ سے تھا۔ اقوال مختلف ہو جاتے ہیں، بعض اسے صفری اور بعض اباضی قرار دیتے ہیں، بہر حال خوارج سے اس کے تعلق کے ثبوت کے لیے یہ بیان کیا جاتا ہے کہ خارجی شعرا کے قصائد و اشعار کی روایت سے اس کو خاص دلچسپی تھی، خوارج کی تاریخ اور ان کی بہادری کے افسانے کچھ اس انداز سے سنایا کرتا جس سے اس کا باطن خارجیت سے متاثر معلوم ہوتا تھا۔ بعض اس کو عقیدۂ قدر کا حامی قرار دیتے ہیں، شاید اس کی بنیاد یہ ہو کہ مشہور معتزلی النظام کے علم و فضل کا اسے اعتراف تھا لیکن ابو حاتم صاف لفظوں میں قدر کے عقیدہ سے اس کو

---

[۱] اصل: الطمان؟ (مقدمہ: ص ۱۰)

بری قرار دیتا ہے،

کبھی خوارج اور کبھی قدریہ سے اس کا منسوب کیا جانا اس حقیقت کو واضح کرنے کے لیے کافی ہے کہ ابوعبیدہ کے تعلقات معاصرین سے کبھی شگفتہ نہیں رہے، اور بظاہر اس کے آباء کو یہودی قرار دینا اسی معاصرانہ چشمک کا نتیجہ ہے، جس کی طرف اشارہ گزر چکا ہے، کتاب مجاز القرآن کے صفحات میں کوئی ایسی بات نہیں ملتی جو مذکورۂ بالا عقائد کی طرف ابوعبیدہ کے میلانِ طبع کو ظاہر کرتی ہو،

اس آخری جملہ کے ذریعہ ابوعبیدہ کے معترضین پر ضرب کاری لگائی گئی ہے، مگر ڈاکٹر فواد سزگین کے اس بیان سے راقم کے نزدیک اختلاف کی کافی گنجائش ہے، اس بیان کو صحیح مان لینے کی صورت میں ابوعبیدہ کا اپنے عقیدہ کے بارہ میں بیحد محتاط رہنا اور حتی المقدور اخفاء سے کام لینا اس کے عقیدہ کو بہت مشکوک ثابت کرتا ہے اور اس سے مورخین کے اس بیان کی صداقت واضح ہو جاتی ہے کہ ابوعبیدہ اپنے عقائد کو چھپایا کرتا تھا، کتاب مجاز القرآن میں اگر اس کے عقائد کی جھلک نہیں ملتی تو اس کی وجہ بظاہر یہی ہوگی کہ مصنف کے عقائد قابلِ اعتراض تھے، اور اس اخفاء سے مورخین کے بیان کی تردید نہیں ہوتی بلکہ کچھ تائید ہی کا پہلو نکلتا ہے، پھر یہ دعویٰ کہ مجاز القرآن میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جس میں مصنف کے عقیدہ کی جھلک موجود، قطعاً غیر مسلّم ہے،

کم از کم لفظ سورۃ اور سور کی لغوی بحث میں ابوعبیدہ کا قول نفخِ صور کے مسئلہ پر اثر انداز ہوتا ہے، چنانچہ آیہ یوم ینفخ فی الصور (سورہ انعام: آیہ ۷۳، مجاز القرآن ص ۱۹۶ ج ۱) کی تفسیر میں اس نے اسی بحث سے فائدہ اٹھایا ہے، اور ابوالہیثم نے اس کی قلعی کھولی ہے، جس کی تفصیل لسان العرب میں مادۂ صور کے تحت محفوظ ہے، ابوعبیدہ اور ابو

کے اقوال کا موازنہ ان کے پیش کردہ دلائل کی روشنی میں کیجیے، تو انصاف کی بات یہ ہے کہ ابوعبیدہ کے لغوی موقف کی کمزوری کے ساتھ اس کے عقیدہ پر معترضین کی بوچھار کی وجہ اس خاص مسئلہ کی حد تک نمایاں طور پر سامنے آ جائے گی، ڈاکٹر سزکین نے حاشیہ میں ابوالہیثم کا تو بہ اختصار درج ضرور کیا ہے، لیکن انھوں نے اس کے پیش کردہ دلائل سے تعرض کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی ہے، ان کے خیال میں ابوالہیثم کا قول قابل توجہ نہیں، اس لیے کہ امام بخاری نے آیۂ بالا کی تفسیر میں ابوعبیدہ کے قول کو تسلیم کر لیا ہے۔ ڈاکٹر سزکین کے الفاظ یہ ہیں: وهذا التفسير المردود على ابی عبيدة قد ارتضاها البخاری فی الجامع الصحيح (مجاز القرآن: ج ۱ ص ۱۹۶ حاشیہ نمبر ۵)

یہ صحیح ہے کہ امام بخاری نے ابوعبیدہ کے الفاظ نقل کیے ہیں، لیکن اس سے خواہ مخواہ یہ کہاں لازم آتا ہے کہ امام صاحب نے عقیدۃً بھی ابوعبیدہ کے قول کو صحیح مان لیا ہو، اگر ایسا ہوتا تو باب نفخ الصور (کتاب الرقاق) کے تحت دوبارہ اس قول کو نقل کرتے اور اس کے بجائے مجاہد کا قول نقل نہ کرتے کہ الصور کهيئة البوق اس کے بعد جو اقوال درج کیے ہیں سب اسی کی تائید میں ہیں، اور ابوعبیدہ کے قول کا ذکر تک نہیں ہے،

علامہ ابن حجر نے آیت بالا کے تحت قول ابی عبیدہ کی نشاندہی کرنے کے بعد تصریح کر دی ہے کہ الثابت فی الحديث ان الصور قرن ينفخ فيه، شاید اسی لیے کہ امام بخاری کی طرف سے کسی کو غلط فہمی نہ ہو جائے، پھر انھوں نے جوہری کے اس دعوی پر بھی روشنی ڈالی ہے کہ حضرت حسن بصری کی قرأت ينفخ فی الصور (بفتح الواو) ہے، اگر اس قرأت کی نسبت حضرت حسن بصری کی طرف صحیح قرار پاتی تو بیشک ابوعبیدہ کے قول کا وزن بڑھ جاتا لیکن جوہری کے اس دعوی کا حال یہ ہے کہ نحاس اس قرارت کی نسبت

حضرت حسن سے صحیح نہیں سمجھتا اور عکبری اس کو شواذ کے درجہ سے زیادہ وقعت نہیں دیتا ہے،

حافظ ابن حجر نے مسئلہ کی پوری تفصیل کتاب الرقاق باب نفخ الصور کی شرح میں لکھی ہے، لیکن اس پوری تفصیل میں ابوعبیدہ کے قول کو کوئی اہمیت نہیں دی ہے (دیکھو فتح الباری سورۃ الانعام ج ۸ ص ۲۰۰ نیز کتاب الرقاق ج ۱۱ ص ۲۹۱ مطبوعہ الخیریہ ۱۳۲۵ھ)

غرض ڈاکٹر سزکین نے ابوعبیدہ سے دفاع کی جو کوشش کی ہے وہ زیادہ کامیاب نہیں کہی جا سکتی،

شیوخ | ابوعبیدہ نے جن لوگوں سے حصول علم کیا ان میں ابوعمرو بن العلاء (م ۱۵۴ھ) کو خاص اہمیت حاصل ہے، اس نے نحو، غریب اور اشعار عرب کی روایت ابوعمرو سے کی ہے اور کتاب مجاز القرآن میں جا بجا ابوعمرو کا اثر نمایاں ہے، ابوالخطاب الاخفش (م ۱۴۹ھ) اور عیسیٰ بن عمر الثقفی بھی اس کے اساتذہ میں شمار کیے گئے ہیں، یونس بن حبیب (م ۱۸۲ھ) سے عرصہ تک مستفید ہوتا رہا اور اس کی روایات قلمبند کیں۔ ہشام بن عروہ اور وکیع بن الجراح (م ۱۹۷ھ) سے بھی روایتیں کیں، ان کے علاوہ بادیہ نشین اعراب سے براہ راست لغت و محاورات عرب کی تحقیق کی، ابوسوار الغنوی، ابومحمد عبد اللہ بن سعید الاموی، ابوعمرو الہذلی، منتجع بن نبہان العدوی، ابومنیع الکلبی اس کے بدوی شیوخ تھے، مشہور رجاز رؤبہ بن العجاج سے بھی بعض موقعوں پر استفادہ کیا ہے،

علمی پایہ | جاحظ کا مقولہ ہے کہ: جملہ علوم پر ابوعبیدہ کی دسترس کا یہ حال تھا کہ اسکے مقابلہ میں کوئی خارجی یا جماعی پیش نہیں کیا جا سکتا تھا،

ابوعبیدہ کے مطالعہ میں بڑی جامعیت اور گہرائی پائی جاتی تھی، اور یہ ایسی خصوصیت ہے جس کو ایک دوسرے فاضل نے ان لفظوں میں بیان کیا ہے کہ: "کسی ایک علم میں ابوعبیدہ کی غیر معمولی قابلیت کا امتحان کیا جاتا تو محسوس ہوتا تھا کہ اس علم کے سوا کسی اور فن میں

اس کی قابلیت ایسی پختہ نہ ہوگی،

لغت و زباندانی میں ابو عبیدہ کے حریف اصمعی (م ۲۱۶ھ) اور ابو زید (م ۲۱۴ھ) جیسے معاصرین تھے، مگر معاصرانہ چشمک اور اختلاف کے باوجود ایک دوسرے کی ثقاہت کے منکر نہیں تھے، چنانچہ مختلف فیہ مسائل میں جب ایک کا برسر حق ہونا دوسرے پر واضح ہو جاتا تو وہ مخالف کی بات تسلیم کرلیتا اور اس میں کسر شان محسوس نہیں کرتا، در اصل ان لوگوں کا اختلاف ہٹ دھرمی پر مبنی نہ تھا، اس سے بعض مغربی محققین کے اس بیان کی حیثیت ظاہر ہو جاتی ہے کہ ابو عبیدہ جب ہارنے لگتا تو اپنے قول کی تائید میں من گھڑت شواہد پیش کرکے اپنی علمی کم مائگی کو چھپانے کی کوشش کرتا تھا،

لغت و ادبیات عرب کے طالب علم جب بھی ابو عبیدہ کا مقابلہ دونوں ہمعصروں یا ان میں سے کسی ایک سے کرتے تھے تو ابو عبیدہ کا وزن محسوس کیے بغیر نہ رہتے اور اسی کو ترجیح دیتے تھے، حالانکہ ابو عبیدہ کے ضعف تقریر کے مقابلہ میں اصمعی کی طلاقت لسانی کئی موقعوں پر جیسا کہ تذکرہ نگاروں کا بیان ہے، ابو عبیدہ پر اصمعی کو فتحیاب بنا چکی تھی، ان کے اس بیان سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ ابو عبیدہ وسعت علم کے ساتھ لسانی و لغوی سوجھ بوجھ میں روایتی حدود کی پابندی کا عادی نہ تھا، جبکہ اصمعی اور ابو زید مقررہ حدود سے تجاوز کرنا سخت ناپسند کرتے تھے، اس اختلاف طبع کے باوجود ابو عبیدہ اور ابو زید لغوی مسائل میں باہم قریب تر نظر آتے ہیں،

ثقافت | ابو عبیدہ نے طویل عمر پائی، اس کی نظروں کے سامنے علوم اسلامیہ کی بنیادیں استوار کی گئیں، تفسیر، حدیث، فقہ اور تاریخ کی زمین ہموار ہوئی، ان علوم میں ابو عبیدہ پوری طرح حصہ لیتا رہا، اس نے متعدد کتابیں تالیف کیں اور ہم اس کی تالیفات میں مختلف ثقافتی پہلوؤں کو نمایاں پاتے ہیں، اس کی لغوی کتابوں میں تفسیر، حدیث اور غریب کی مشترکہ بحثیں

اور جا بجا تاریخی فوائد درج ملتے ہیں، عرب جاہلیت کی تاریخ ان کے رسوم و عادات اسلامی عہد میں عربوں کی کیفیت وغیرہ سب اس کی تحقیق کے دائرہ میں آجاتے ہیں اور کہیں کہیں بحث کا دائرہ عجم کی تاریخ و رسوم تک وسیع ہو جاتا ہے،

معاصرین کی رائے ابوعبیدہ کی وسعت مطالعہ اور فکر و نظر کی گہرائی بھی اس کو معاصرین کے نقد و جرح سے نہ بچا سکی اور اس کی وفات کے بعد بھی اس پر تنقید کا سلسلہ جاری رہا، اور شعوبیت کی راہ نے جس کی بنا پر اس کو عرب دشمن صف میں جگہ دیجاتی ہے، معترضین کو موقع ملا کہ اس کی شخصیت اور علمیت پر وار کریں، چنانچہ اس پر ایسے سخت حملے کیے گئے کہ کسی دوسرے پر نہیں کیے گئے تھے، معترضین کی باتیں کہاں تک نقل کیجائیں، اس کی ادنیٰ مثال یہ ہے کہ ابوعبیدہ ایک شعر بھی صحیح نہیں پڑھ سکتا تھا، اور کلام پاک کی تلاوت میں نحو و اعراب کی غلطیاں کرتا تھا،

اس میں شک نہیں کہ ابوعبیدہ کی زبان عامیانہ تھی، اور اس عہد کی عوامی زبان قواعد کی رو سے صحیح نہیں سمجھی جا سکتی تھی، مگر ابوعبیدہ زبان کے مسئلہ میں ان لوگوں کا ہمخیال تھا جو روزمرہ کی گفتگو میں قواعد کی پابندی کرنا اور اپنی زبان پر "کلاسیکیت" کو مسلط کرنا پسند نہیں کرتے تھے، رہی یہ بات کہ روایت شعر میں اس سے عروض و نحو کی غلطیاں ہوتی تھیں تو اس کی وجہ بظاہر یہی معلوم ہوتی ہے کہ کلاسیکی ادب اور عوامی زبان میں غیر معمولی فرق و اختلاف کے باعث، ادبی مجلسوں میں پہنچکر زبان پر قابو پالینا ابوعبیدہ کے بس کی بات نہ رہی ہوگی اور اس کمزوری کی بنا پر وہ اپنی زبان کو کلاسیکی ادب کے اسباب سے ہم آہنگ کرنے میں ناکام رہتا ہوگا، اسی طرح قواعد نحویہ کے سلسلہ میں جہاں اس کی رائے دوسرے نحویوں سے مختلف بھی ہو تو اس کے علمی پایہ کے مدنظر ہمیں تسلیم کر لینا چاہیے کہ مختلف فیہ مسائل میں اسکی

انفرادیت کا کوئی محمل ضرور رہا ہوگا۔

ابو عبیدہ کے نحوی مسلک کے بارہ میں ہمارے اس خیال سے شاید کسی کو اختلاف نہ ہوگا کہ آیات یا اشعار کے اعراب و ترکیب کے سلسلہ میں وہ اپنے ذاتی مذاق و وجدان پر خاص اعتماد کرتا تھا، اور نحوی مکاتیب خیال کے وضع کردہ جو قواعد و حدود عموماً تسلیم کر لیے گئے تھے۔ ابو عبیدہ ان کی چنداں پروا نہ کرتا تھا، اور ان کے مقررہ حدود کی پابندی کا وہ قائل تھا، اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ نحویوں نے اس کے اختیار کردہ مسلک پر اعتراضات کیے اور اس کے اقوال کی تردید شروع کر دی،

ابو عبیدہ کے خاص نظریات جن میں اس نے اپنے معاصرین سے شعوری یا غیر شعوری طور پر انحراف کیا ہے، نحو عربی کی ارتقائی تاریخ کے مطالعہ کرنے والوں کے لیے توجہ کے مرکز رہے ہیں، عربی زبان کے فلسفہ لغت کے موضوع میں ابو عبیدہ نے ان تمام طریقوں سے فائدہ اٹھانے کی کوشش کی جن سے استفادہ میں عام نحویوں کی مقلدانہ ذہنیت مانع رہی ہے،

جمال فن کا احساس ابو عبیدہ کو محض ایک خشک مورخ یا روکھی پھیکی روایات کی اشاعت کرنے والا سمجھنا غلط ہوگا، وہ اپنے علمی سرمایہ کے ساتھ محاورات اور اشعار عرب کے جمالیاتی پہلوؤں پر بھی نظر رکھتا تھا، جمال فن کا احساس اسے خوبصورت محاوروں اور شعرا کی معنی آفرینیوں پر دعوت دیتا رہا، چنانچہ شعرا کے نادر افکار اور بلند اقدار کی نشاندہی اور ان کا تقابلی مطالعہ اس کا محبوب مشغلہ رہا ہے اور ابو عبیدہ کے علمی کارناموں میں اس کی مثالیں جا بجا سامنے آتی رہتی ہیں،

تصانیف تذکرہ نویس ابو عبیدہ کو تقریباً دو سو کتابوں کا مصنف بتاتے ہیں، لیکن ان میں سے اکثر و بیشتر کتابوں کے صرف نام ہی محفوظ رہ گئے ہیں، ابن ندیم نے ایک سو پانچ تصانیف

کے نام لکھا ہے، بقیہ تصانیف کا ذکر دوسرے معتبر تذکروں میں ملتا ہے،

مجاز القرآن | مورخین کا بیان ہے کہ ابراہیم بن اسمٰعیل الکاتب نے جو فضل بن الربیع کے کاتبوں میں تھا، ایک موقعہ پر قرآن کی کسی آیت کا مطلب[له] ابوعبیدہ سے پوچھا، اس کی تشریح ابراہیم کو پسند آئی، اس لیے اسی نہج پر ابوعبیدہ نے تفسیر قرآن لکھنے کا تہیہ کرلیا،

تالیف کتاب کا محرک کچھ بھی رہا ہو، ابوعبیدہ کی رائے تفسیر کے بارہ میں یہ تھی کہ قرآن کی زبان، عربوں کی زبان تھی، کلام اللہ میں کلام عرب کی خصوصیتیں سموئی ہوئی تھیں، اسلیے صحابۂ کرام کو آیات کے سمجھنے میں قدرتی طور پر کوئی دشواری نہیں ہوسکتی تھی، چنانچہ ان لوگوں نے رسول اکرمؐ کی زبان وحی ترجمان سے جو سورتیں یا آیتیں سنیں، وہ معانی ومطالب کے لحاظ سے ان کے لیے واضح اور روشن تھیں [خلاصۂ کلام یہ ہو کہ تفسیر قرآن کی ضرورت سب سے زیادہ عجمیوں کے لیے تھی جو قدرتی طور پر عربی زبان کے نکات واسالیب بیان سے ناواقف تھے]

ابوعبیدہ نے جب قرآن کی تفسیر لکھنا شروع کی تو اس نے عربی زبان کے اسالیب و استعمالات اور تعبیر مافی الضمیر کے مختلف طرق وخصائص پر سب سے زیادہ اعتماد کیا، تفسیر کا یہ انداز تفسیر بالرائے کے ممنوعہ طریقہ سے کچھ زیادہ دور نہ تھا، ابوعبیدہ کے معاصر اہل لغت تفسیر بالرائے سے عموماً اجتناب کیا کرتے تھے، اس لیے اس نے اپنی تفسیر میں جو طریقہ اختیار کیا تھا، وہ معاصرین کو پسند نہ آیا، اور تفسیر پر نقد وجرح ہونے لگی، فرار نے اس کے اختیار کردہ طریقہ کو ناکام بنانے کی ٹھان لی [گویا اسی جذبہ کے ماتحت اس نے معانی القرآن کے نام سے اپنی تفسیر لکھی اور یہ واقعہ ہے کہ اب مجاز القرآن کو دیکھنے کے بعد فرار کی معانی القرآن کے دیکھنے والے اس فرق

[له] وہ آیۃ شریفہ یہ تھی: طلعها کانه رؤس الشیاطین۔ اڈیٹر نے اس بات کی وضاحت غیر ضروری سمجھی ہو کہ ابوعبیدہ نے بغداد سے واپسی پر بصرہ پہنچکر مجاز القرآن تالیف کی (ملاحظہ ہو ابن خلکان ج ۴ ص ۲۳۴ رقم ۷۰۲، نیز یاقوت کی ارشاد

کو محسوس کر سکتے ہیں کہ مجاز القرآن کی بنسبت معانی القرآن کو سلف کی روایات سے زیادہ تعلق ہے، اور فراء کا اعتماد تفسیر قرآن میں تنہا اپنے مذاق و وجدان اور شیوخ و بادیہ نشین اعراب سے مسموع لسانی ذخیرہ پر نہیں رہا ہے[۱] اصمعی الگ مشتعل ہوئے اور ابو حاتم نے یہاں تک اعلان کر دیا کہ مجاز القرآن کا لکھنا پڑھنا صرف اس شخص کے لیے جائز ہے جو اس کی غلطیاں آشکارا کر سکے اور اس کی تفسیر اور عبارتوں میں اصلاح کرنے کی اہلیت رکھتا ہو، زجاج، نحاس اور الازہری کا بھی یہی مسلک تھا،

ابو عبیدہ کے ناقدین میں علی بن حمزہ البصری (م ۳۷۵ھ) خاص اہمیت رکھتا ہے، اس کی کتاب التنبیہات علی اغالیط الرواۃ کا ایک حصہ ابو عبیدہ پر اعتراضات کے لیے مخصوص ہے، لیکن اس کتاب کے قلمی نسخہ میں وہ حصہ اب موجود نہیں ہے، اس لیے اس کے اعتراضات کے بارہ میں ہم کوئی رائے قائم نہیں کر سکتے ہیں،

لیکن نقد و جرح کا ہدف بنے رہنے کے باوجود کتاب مجاز القرآن اہل تحقیق میں مدتوں ایک اہم ماخذ کی حیثیت سے مقبول رہی، ابن قتیبہ (م ۲۷۶ھ) کتاب مشکل القرآن اور الغریب دونوں میں اس پر اعتماد کرتا ہے، امام بخاری[۲] (م ۲۵۵ھ) الجامع الصحیح میں اس سے مستفید ہوئے اور اس سے جس طرح کا استفادہ کیا ہے،[۳] وہ تفصیل طلب ہے، جس پر آئندہ بحث کی جائے گی، طبری نے اپنی تفسیر میں کتاب مجاز کے اقتباسات درج کیے اور اکثر ابو عبیدہ کے اقوال سے تعرض کرتے ہوئے اہل التاویل والعلم کے اقوال سے ان کا موازنہ کیا ہے، کتاب کے حواشی میں جابجا ان کے اعتراضات منقول ملیں گے،

---

[۱] فرا کی تفسیر معانی القرآن طبع ہو چکی ہے لیکن میری نظر سے نہیں گذری، استنبول کے ایک نسخہ کا فوٹو میں نے عزّو دیکھا ہے جو ڈھاکہ یونیورسٹی میں محفوظ ہے [۲] امام بخاری کا سنہ وفات ۲۵۶ھ ہے "نور" مادۂ تاریخ ہے [۳] شاید یہ بحث

ابو عبد اللہ الیزیدی (م ۳۱۱ھ) کتاب غریب القرآن میں، زجاج (م ۳۱۱ھ) معانی القرآن میں ابن درید (م ۳۲۱ھ) جمہرۃ اللغۃ میں، ابو بکر سجستانی (م ۳۳۰ھ) غریب القرآن میں، ابن النحاس (م ۳۳۸ھ) معانی القرآن میں الازہری (م ۳۷۰ھ) تہذیب اللغۃ میں ابو علی الفارسی (م ۳۷۷ھ) کتاب الحجۃ (فی القراءۃ) میں، الجوہری (م ۳۹۱ھ) صحاح میں، ابو عبیدہ الہروی (م ۴۰۲ھ) کتاب الغریبین میں اور ابن بری (م ۵۸۲ھ) حواشی الصحاح میں، ان کے علاوہ دوسرے متقدمین بھی اس کتاب سے مستفید ہوئے، اور آخر میں سب سے زیادہ اہم شخصیت علامہ ابن حجر عسقلانی کی ہے، جنھوں نے فتح الباری میں اس کے اقتباسات کی نشاندہی کی اور فوائد نقل کیے ہیں،

مجاز القرآن کے کئی نام قرآن کے موضوع پر ابو عبیدہ کی ایک سے زیادہ کتابوں کا ذکر کیا گیا ہے۔ ابن الندیم اس کی تصانیف میں مجاز القرآن، غریب القرآن، معانی القرآن اور اعراب القرآن کو شمار کرتا ہے، ابن الندیم کے بعد تذکرہ نگاروں نے اس کی متعدد کتابوں کا ذکر کیا، جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس موضوع پر ابو عبیدہ کی کئی کتابیں تھیں، ایک سوال یہ ہے کہ کیا واقعی اس نے متعدد کتابیں مذکورہ ناموں سے لکھی تھیں یا تنہا کتاب مجاز القرآن کے یہ نام بتائے گئے ہیں، میرا خیال یہ ہے کہ ابو عبیدہ کی تصنیف اس موضوع پر ایک ہی ہے، جو غریب معانی اور اعراب کے موضوعات سے بھی تعلق رکھتی ہے۔ ان ذیلی موضوعات سے بحث پیش نظر لوگوں نے اس کو مختلف نام دیدیے، اس طرح ایک ہی کتاب کے کئی نام ہوگئے، بلکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ خود ابن الندیم نے ان کتابوں کو نہیں دیکھا، بلکہ مختلف لوگوں کی زبانی نام سنکر اپنی کتاب میں اسکو درج کر دیا تھا، اسکی تائید میں دو سندیں موجود ہیں، زبیدی طبقات النحو میں لکھتا ہے میں نے ابو حاتم سے ابو عبیدہ کی غریب القرآن کی بابت سوال کیا جسکو المجاز کہا جاتا ہے، دوسری سند

اشبیلی کی ہے کہ غریب القرآن اور معانی میں جو کتاب پہلی دفعہ لکھی گئی وہ ابوعبیدہ کی کتاب، کتاب مجاز القرآن ہے

اسی طرح کتاب المجاز کے جو نسخے دریافت ہوئے ہیں ان پر کتاب کے نام مختلف لکھے ہیں،

اسماعیل صائب کے نسخہ کی پہلی جلد کے شروع میں کتاب مجاز القرآن اور دوسری جلد پر النصف الآخر

میں کتاب غریب القرآن لکھا ہے، مراد ملا کے نسخہ پر کتاب المجاز تفسیر غریب القران لکھا ہے،

کچھ ایسا ہی نام تونسی نسخہ کے اخیر میں بھی درج ہے،

مجاز کی اصطلاح | ابوعبیدہ قرآن کے الفاظ یا آیات کی تشریح میں ان الفاظ کو استعمال

کرتا ہے "مجازہ کذا" "تفسیرہ کذا" "معناہ کذا" "غریبہ" "تقدیرہ" "تاویلہ" گویا یہ تمام

کلمات ابوعبیدہ کی اصطلاح میں ہم معنی یا قریب المعنی ہیں، اس طرز استعمال سے پتہ چلتا

ہے کہ مجاز کا لفظ اس کی خاص اصطلاح میں قرآنی طرز تعبیر کو بتانے کیلئے ہے اور اس لحاظ سے

علمائے بلاغت کی اصطلاح کے مقابلہ میں اس نے لفظ مجاز کو عام تر مفہوم میں استعمال کیا ہے،

بعد میں ابن قتیبہ نے بظاہر ابوعبیدہ سے متاثر ہو کر اس لفظ کو اپنی کتاب مشکل القرآن میں

اسی عام معنی میں استعمال کیا ہے،

ابوعبیدہ کی تفسیر کا طریقہ | اس بات کی طرف اشارہ کیا جا چکا ہے کہ ابوعبیدہ کی شخصیت کے

کئی پہلو ایسے ہیں جو اس کے ہمعصروں کی شاہراہ سے الگ ہیں، اس کا طریقہ کلام عرب کے

مطالعہ میں بھی جداگانہ رہا ہے، گذشتہ اشارات کے بعد اس کی ضرورت نہیں کہ قرآن فہمی کے

سلسلہ میں اس کی آزادہ روی، وسعت نظر اور مخصوص طرز فکر کی بحث کا اعادہ کیا جائے

البتہ اس امر کا تذکرہ ضروری ہے کہ بصرہ اور کوفہ کے لسانی حلقوں نے کلام عرب کی فہم کیلئے

جو مخصوص ضوابط د حدود متعین کر دیے تھے ابوعبیدہ اپنی تفسیر میں ان کا قائل نہیں، یہ حلقے اس وقت

تک تکوینی دور سے گزر رہے تھے، اس لئے ابوعبیدہ کے لیے یہ ضروری نہیں تھا کہ وہ ان کے

ضابطوں کو بے چون وچرا تسلیم کرلے، قرآن کے لغوی پہلو پر اس نے اپنی ذاتی تحقیق کی روشنی میں تبصرہ کیا اور عرب شعراء کے کلام سے بہ کثرت شواہد پیش کیے اور اس ایک پہلو پر اس کی توجہ اس طرح مرکوز ہو کر رہ گئی کہ قرآن کے بیان کردہ واقعات وقصص اور ان سے متعلقہ اقوال سے بحث کرنے کا اسے موقع نہ ملا، اسی طرح اسباب نزول کی طرف بھی وہ زیادہ توجہ نہ دے سکا، سوائے ان جگہوں کے جہاں نص قرآنی کے سمجھنے میں اسباب نزول سے مدد مل سکتی تھی۔

روایات: کتاب مجاز القرآن علمی حلقوں میں مقبول رہی، اس کی روایت کرنے والوں کی خاصی جماعت نظر آتی ہے، لیکن تمام روایات کو شمار کرنا آسان کام نہیں ہے، معتبر ماخذوں کے ذریعہ جن روایات کی تاریخیت محفوظ رہ گئی ہے وہ حسب ذیل ہیں،

۱۔ ابو الحسن علی بن المغیرۃ الاثرم (م ۲۳۲ھ) کی روایت،

۲۔ ابو حاتم سجستانی (م ۲۵۶ھ) کی روایت،

۳۔ رفیع بن سلمہ کی روایت

۴۔ عبد اللہ بن محمد التوزی (م ۲۳۲ھ) کی روایت

۵۔ ابو جعفر المصادری کی روایت

ہم تک صرف ابو الحسن الاثرم کے طریق سے کتاب کی روایت پہنچی ہے، الاثرم کی روایت کے تین طرق حسب ذیل ہیں :۔

۱۔ ابو الحسن علی بن عبد العزیز (م ۲۸۷ھ) کی طریق

۲۔ ابو محمد ثابت بن ابی ثابت عبد العزیز کی طریق

۳۔ ابو العباس احمد بن یحییٰ ثعلب (م ۲۹۱ھ) کی طریق

ان طرق سہ گانہ میں سے صرف دو طریق کی روایتیں ہمارے سامنے ہیں، چنانچہ کتاب

چار نسخے، نسخۂ دار الکتب المصریہ، نسخۂ مکتبہ زیتونہ تونس، نسخۂ مکۃ المکرمہ (شخصی) اور نسخۂ مراد ملا استنبول، علی بن عبد العزیز کی طریق سے ہیں، اور اسمٰعیل صاحب النقرہ کا نسخہ ثابت بن ابی ثابت کی طریق کا ہے،

ثعلب کی روایت کا حال بعض کتابوں کی نشاندہی سے معلوم ہوتا ہے۔ طبری کے پیش نظر معلوم ہوتا ہو کہ اس کتاب کی کئی روایتیں تھیں، ابو حاتم کی روایت جسکو ابو سعید السکری نے ابو حاتم سے اخذ کیا تھا ہمیں اس کا علم ابن خیر کی مرویات کی فہرست سے حاصل ہوتا ہو، نیز اسمٰعیل صاحب کے نسخہ میں جز ثانی کے حواشی پر ابو حاتم سے بعض یادداشتیں قلمبند لکھی گئی ہیں، ان سے بھی ابو حاتم کی روایت کا پتہ چلتا ہو، پھر علامہ ابن حجر نے المعجم المفہرس میں اس روایت کا ذکر کیا ہو (لیکن فتح الباری میں انکے سامنے الاثرم کی روایت رہی ہو) رفیع بن سلمہ کی روایت کا حال کتاب الکشف والبیان کے مقدمہ سے معلوم ہوتا ہو، نیز شرح شواہد المغنی میں سیوطی نے اس روایت کا ذکر کیا ہو، ابو محمد التوزی کی روایت کا ذکر ابو علی الفارسی کی کتاب الحجۃ میں ملتا ہے۔ شاید مبرد کو بھی روایت پہنچی ہو گی لیکن مجاز کی جلد ثانی کے بارہ میں معلوم ہے کہ مبرد کی روایت نسخۂ اسمٰعیل صاحب کے طریق سے تھی، ابو جعفر المصادری کی روایت جیسا کہ ابن حجر فتح الباری میں لکھتے ہیں، امام بخاری کو پہنچی تھی، ابو جعفر المصادری کی شخصیت کے بارہ میں ہمیں کچھ معلوم نہیں،

مقدمہ کے اخیر میں ڈاکٹر سزکین نے قلمی نسخوں کا مفصل تعارف کیا ہے، پھر اختلاف نسخ کے اسباب و علل سے بحث کی ہے، اور خاتمہ میں اپنے کام کی نوعیت بتاتے ہوئے، مقدمہ کو ان فضلاء کے شکریہ پر ختم کیا ہے جن کی اعانت اس کام کے سلسلہ میں قابل ذکر رہی ہے،

(باقی)

لہ ابو اسحٰق احمد بن محمد بن ابراہیم الثعلبی کی تفسیر: (جامعۂ استنبول کے قلمی نسخے)

دولت ماہانیہ سنجان (بمبئی)

سنہ ۱۹۰ھ تا سنہ ۲۲۷ھ

از جناب مولانا قاضی اطہر مبارکپوری اڈیٹر البلاغ بمبئی

(۳)

فضل بن ماہان اور بنو سامہ

فضل بن ماہان کے بارے میں ہمیں اس سے زیادہ کچھ معلوم نہ ہو سکا کہ وہ بنو سامہ کا غلام تھا، اور بڑا بہادر، دور اندیش تھا، یہ بنو سامہ وہی خاندان ہے جو آگے چل کر بنو منبہ کے نام سے مشہور ہوا اور ملتان میں اپنی حکومت قائم کرلی۔

مشہور عرب جغرافیہ نویس ابو علی احمد بن عمر ابن رستہ جس کا زمانہ سنہ ۲۹۰ھ ہے، اپنی کتاب الاعلاق النفیسہ میں لکھتا ہے۔

وبالملتان قوم یزعمون انھم — ملتان میں ایک جماعت ہے جو اپنے آپ کو
ولد سامة بن لوی یقال لھم — سامہ بن لوی کی نسل سے بتاتی ہے ان کو
بنو منبه وھم الملوك علی — بنو منبہ کہتے ہیں، یہ ملتان میں رہ کر ہندوستان
الھند فیھا وھم یدعون — پر حکومت اور امیر المومنین کے لیے
لامیر المومنین[1] — دعا کرتے ہیں،

مورخ مسعودی کا سنہ ۳۰۰ھ میں سندان ملتان آیا، لکھتا ہے:

[1] الاعلاق النفیسہ ص ۱۳۵ طبع لیدن

واما صاحب الملتان فقد	ملتان کا حاکم جیسا کہ ہم نے کہا ہے
قلنا انہ من ولد سامۃ بن	سامہ بن لوئی بن غالب کی اولاد
لوئی بن غالب[1]	سے ہے،

اصطخری ملتان کے بیان میں لکھتا ہے،

وامیرھم قریشی من ولد سامۃ	ان کا امیر ایک قریشی ہے جو سامہ بن
بن لوئی قد تغلب علیھا ولا	لوئی کی اولاد سے ہے، اسی نے ملتان
یطیع صاحب المنصورۃ	پر غلبہ حاصل کر لیا ہے وہ منصورہ کے حاکم
إلا انہ یخطب للخلیفۃ[2]	کے ماتحت نہیں ہے البتہ خلیفہ کے نام کا خطبہ پڑھتا ہے۔

ان تصریحات سے یہ معلوم ہو گیا کہ فضل بن ماہان کے آقا بنو سامہ قریشی تھے جو بعد میں ملتان پر قابض ہو کر بنو منبہ کے نام سے مشہور ہوئے،

علامہ سید سلیمان ندویؒ لکھتے ہیں،

قریش کے اجداد میں اوپر ایک نام لوئی بن غالب ہے، اس لوئی کی ایک اولاد کا نام سامہ تھا، اسی خاندان کو بنو سامہ کہتے تھے۔ اسلام میں اس خاندان کا عروج معتضد (۲۷۹ھ تا ۲۸۹ھ) کے زمانہ میں ہوا، اس کی صورت یہ ہوئی کہ عرب کے صوبہ عمان میں خارجیوں کی کثرت تھی، خلیفہ نے محمد بن قاسم (نامی ایک شخص) کو ان کی سرکوبی کے لیے متعین کیا، اس نے خوارج کو شکست دی اور عمان میں اپنی ریاست قائم کر لی اور اہل سنت کے مذہب کو رائج کیا، یہ اس خاندان کا پہلا امیر ہے، اور اس کے بعد اسکی اولاد اس ریاست پر برابر قابض رہی، ۳۰۵ھ میں ان میں باہم خانہ جنگی ہوئی

---

[1] مروج الذہب [2] مسالک الممالک ص ۱۷۵

قرامطہ جو بحرین میں اس وقت زور پکڑ رہے تھے، انھوں نے اس سے فائدہ اٹھایا، یہانتک کہ ۳۱۷ھ میں ابو طاہر قرمطی نے عمان کو اس کے قبضہ سے نکال کر قرمطی حدود سلطنت میں داخل کر لیا۔

عمان اور سندھ کی دریائی آمد و رفت اور بحری تجارت ہمیشہ سے قائم تھی، اور غالباً بنو سامہ کا تعلق سندھ سے بہت پرانا تھا۔ چنانچہ بنو سامہ کے غلام فضل ابن ماہان کے بعض اہل خاندان سندھ کے ایک مقام سندان پر مامون کے زمانہ سے لیکر معتصم باللہ تک حکومت کی اور پھر برادرانہ خانہ جنگی میں برباد ہوئی"[1]

سندھ میں تو اضطراب و بے چینی برپا ہی تھی، عمان میں بھی جہاں فضل بن ماہان کے آقا بنو سامہ حکمراں تھے، حالات کچھ بہتر نہ تھے، اور خوارج اور قرامطہ سے نبرد آزمائی، خانہ جنگی اور چپقلش جاری تھی، ان حالات میں فضل بن ماہان نے اپنی صلاحیتوں سے کام لیکر سندان کا رخ کیا، اور یہاں خود مختار ریاست قائم کر لی، اس طرح اس نے اپنے آقاؤں سے بہت پہلے ہندوستان میں عزت و حکومت کی زندگی کی راہ نکالی اور اس کے بہت بعد بنو سامہ بھی عمان سے نکلے اور ملتان میں آکر برسر اقتدار ہوئے۔

سندان میں فضل بن ماہان کے قبضہ جمانے کا صحیح زمانہ معلوم نہیں ہے۔ البتہ اس نے اپنے دور حکمرانی میں خلیفہ مامون (۱۹۸ھ تا ۲۱۸ھ) کے پاس ہاتھی تحفۃً بھیجا اور اس کے لیے سندان کی جامع مسجد میں دعا کرائی، قرین قیاس یہ ہے کہ مامون کی خلافت سے کچھ پہلے یا خلافت کے دوران میں اس نے اپنی ریاست قائم کی ہوگی؛ اور فضل بن ماہان کو سندان پر کوئی بڑی فوج کشی نہیں کرنی پڑی ہوگی بلکہ راجگان و لبھی رائے اور ان کے عوام

---

[1] عرب و ہند کے تعلقات بحوالہ تاریخ ابن خلدون و فتوح البلدان۔

کی عربوں اور مسلمانوں سے پرانی محبت و عقیدت نے اس کے لیے زمین ہموار کردی ہوگی، اس واقعہ سے چالیس پچاس سال پہلے سندان کے قریب باربد اور قندھار (بھاڑبھوت اور گندھار ضلع بھڑوچ) میں ہشام بن عمرو تغلبی کی فتوحات کے بعد ان اطراف کی خوشحالی اور امن کی برکتوں نے یہاں کے عوام کو عربوں کا گرویدہ بنا دیا تھا، اور ان کے وجود کو وہ اپنے لیے باعث خیر و برکت سمجھنے لگے تھے۔ اس لیے انھوں نے یقیناً فضل بن ماہان کو خوش آمدید کہا ہوگا، اس کا ثبوت مقامی ہندؤں کا وہ رویہ ہے جو انھوں نے فضل کے خاندان کی برادرانہ جنگی میں اختیار کیا تھا کہ ان کے نزدیک جو بھائی حق پر تھا، اس کا ساتھ دیا، اور اس ریاست کے خاتمہ کے بعد جب سندان پر دوبارہ قبضہ ہوا، تو انھوں نے وہاں کی جامع مسجد کو مسلمانوں کے حوالہ کرکے اس میں نماز پڑھنے اور اپنے خلیفہ کے حق میں دعا کرنے کی عام اجازت دی، مملکت بلہرا اور اس کی رعایا کی یہ عالی حوصلگی ہر طرح قابل داد اور آجکل کی حکومتوں اور ان کے عوام کے لیے مشعل راہ ہے۔

دولت ماہانیہ کے تین حکمران اور ان کے کارنامے

دولت ماہانیہ سندان کے صرف تین حکمراں ہوئے ہیں (۱) فضل ابن ماہان بانی (۲) محمد بن فضل بن ماہان درمیانی حکمراں (۳) اور ماہان بن فضل بن ماہان آخری حکمراں، فضل بن ماہان کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ وہ بنو سامہ کا غلام ہوتے ہوئے ہندوستان میں ایک خود مختار ریاست کا بانی ہوا، اس کے لیے آسان تھا کہ عمان سے نکل کر سندھ میں کہیں غلبہ حاصل کر لیتا جیسا کہ اس وقت پورا سندھ متغلبین کا مرکز بنا ہوا تھا، مگر اس نے اپنی قابلیت اور بصیرت سے کام لے کر مملکت بلہرا کے قلب میں جگہ بنائی اور وہاں خلافت اسلامیہ اور

خلیفۂ اسلام کا نام اونچا کیا، اپنے دارالحکومت سندان میں اس کے شایان شان ایک جامع مسجد بنوائی جس میں مقامی مسلمان نماز پڑھتے تھے اور عبادت کرتے تھے، اس سے پہلے ابوجعفر منصور کے دور میں اس کے قریب گندھارا میں عمرو بن جمل نے فتح کے بعد ایک مسجد تعمیر کی تھی، لیکن سندان کی جامع مسجد اپنی شان و شوکت اور پائیداری کے اعتبار سے بلاد ہند میں اسلام کا پہلا قلعہ تھی، اور مدتوں اسی شان سے قائم رہی،

فضل بن ماہان نے دوراندیشی سے کام لے کر خود مختاری میں بھی خلافت سے وابستگی قائم رکھی، اور خلیفہ مامون سے خط و کتابت کر کے اپنی ریاست کو سرکاری طور پر تسلیم کرا لیا، اور اس کے لیے خطبہ میں دعا کرانے کا اہتمام کرایا، اور اپنے دور میں مامون کی خدمت میں ہاتھی کا تحفہ پیش کیا جو اس زمانہ میں اہل بغداد کے لیے بڑا دلچسپ تحفہ تھا، واقعہ یہ ہے کہ عمان کے ایک معمولی حکمران خاندان بنو سامہ کے غلام کا سمندر پار دیار غیر میں ایک مستقل ریاست قائم کر کے اسے خلافت سے متعلق کرنا ہی بڑا اہم کارنامہ ہے، وہ بھی نہایت مختصر مدت میں،

سندان کی یہ ریاست چونکہ بالکل شخصی تھی، اس لیے فضل بن ماہان کے مرنے پر اس کا لڑکا محمد بن فضل ریاست کا مالک ہوا، یہ معلوم نہیں کہ اس کے باپ نے کتنے دن حکومت کی مگر اس نے ایسی ریاست چھوڑی تھی جو مستقل اور پائدار ہو چکی تھی، یہی وجہ ہے کہ محمد بن فضل نے حکومت سنبھالتے ہی اس کے حدود بڑھانے اور امن قائم کرنے کی مہم شروع کر دی، سندان بحر احمر کی اہم بندرگاہ تھا، اس لیے محمد بن فضل نے بحری طاقت جمع کی اور بہت بڑا جنگی بیڑا تیار کیا، اس کی بحری قوت کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ ایک مرتبہ مید یعنی بحری قزاقوں کی سرکوبی کے لیے ستر جہازوں کا بیڑا لیکر چلا اور ان کو تہس نہس کر کے بحری امن قائم کیا" مید" وہ سمندری ڈاکو تھے جو مالایار، گجرات اور سندھ کی بحری راہ مسافروں

اور تاجروں پر تنگ کیے ہوئے تھے، ان کے پاس بڑی طاقت تھی، اور بڑے بڑے جہازوں کو لوٹ لینا ان کے لیے معمولی بات تھی، ہندوستان کے راجے مہاراجے بھی اس قوم سے تنگ تھے، اسی گروہ نے راجہ داہر کے زمانہ میں ایک جہاز لوٹا اور اس میں سوار مسلمان عورتوں کو قید کیا اور بے شمار مال و اسباب پر قبضہ جمایا، اور جب حجاج بن یوسف نے راجہ داہر سے ان کی سرکوبی کے لیے کہا تو راجہ نے ان کے مقابلہ سے معذوری ظاہر کی، جس کے نتیجہ میں محمد بن قاسم نے سندھ پر حملہ کیا، اس ایک واقعہ سے یہاں کے بحری قزاقوں کی قوت و شوکت کا اندازہ ہو سکتا ہے، مگر محمد بن فضل نے ایک ہی حملہ میں ان کا قلع قمع کر کے ساحلی امن و امان کو برقرار کر دیا، اس کا اثر غیر ملکی بحری تاجروں اور مقامی باشندوں پر نہایت اچھا پڑا ہوگا، اور اطراف و جوانب کے راجے مہاراجے بھی خوش ہوئے ہوں گے، نیز محمد بن فضل نے اسی مہم میں بالی کو فتح کر کے سندان کی ریاست کا حلقہ وسیع کیا،

اگر بالی کا صحیح پتہ چل سکتا تو ہمیں سندان کی ریاست کی وسعت کا بھی اندازہ ہو جاتا، مگر اتنا یقینی ہے کہ یہ مقام گجرات میں تھا، ابن خرداذبہ نے یہاں کے شہروں کا شمار کرتے ہوئے دہنج اور بھڑوچ سے پہلے فالی (بالی) کا نام لکھا ہے،[1] آج کل بمبئی سے آگے سورت کے راستہ میں واپی سے پہلے پال گڑھ ایک اسٹیشن ہے، ممکن ہے یہی جگہ کسی زمانہ میں بال یا بالی کے نام سے مشہور رہی ہو، اور محمد بن فضل نے اسی کو فتح کر کے اپنی ریاست میں شامل کیا ہو، راجستھان میں بالی ایک ضلع ہے اس کو اس واقعہ سے غالباً کوئی تعلق نہیں ہے،

محمد بن فضل کے دور میں اتنے زبردست بحری بیڑا کا ہونا، بحری ڈاکوؤں کی سرکوبی کر کے امن وامان

---

[1] المسالک والممالک ص ۶۵

قائم کرنا اور پالی کی فتح وہ عظیم الشان کارنامے ہیں جن کو اس خود مختار ریاست کا حاصل کہا جا سکتا ہے،

محمد بن فضل کی صلاحیت سے اس ریاست کو بہت فائدہ ہو سکتا تھا اور اگر اسے اپنے بھائی ماہان بن فضل کی ناعاقبت اندیشی سے دوچار نہ ہونا پڑتا تو بہت ممکن تھا کہ یہ حکومت سندان میں عرصہ تک قائم رہتی، بہرحال اس ریاست کے تیسرے اور آخری حکمران ماہان بن فضل بن ماہان کا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے اپنے بھائی کی غیر موجودگی سے فائدہ اٹھا کر سندان پر قبضہ کر لیا اور خلیفہ معتصم باللہ سے خط و کتابت کر کے اپنے کو اس ریاست کا جائز وارث ثابت کرنا چاہا، اسی سلسلہ میں ماہان ابن فضل نے سندان سے ساگوان کی لکڑی تحفہ میں روانہ کی، جو لمبائی چوڑائی میں اپنی مثال آپ تھی، افسوس کہ اس نے قبضہ کرنے کے بعد آگے تو دیکھا، مگر پیچھے مڑ کر نہیں دیکھا کہ مقامی حالات اور سندان کی سیاست کا رخ کس طرف ہے؛ محمد بن فضل کے کارناموں اور اسکی نیک نامی کے مقابلہ میں اس کے بھائی ماہان بن فضل کی بغاوت سندان کی خود مختار مسلم ریاست کے حق میں مضر تھی ہی، اطراف و جوانب کی سیاست اور ہندوؤں کی ذہنیت نے بھی اس کے اقدام کو غلط گردانا، نتیجہ یہ ہوا کہ اسی کے ہاتھوں یہ ریاست یوں ختم ہو گئی کہ ہندوؤں نے محمد بن فضل کا ساتھ دیا، اور ماہان بن فضل کو قتل کر کے سولی پر لٹکا دیا، اس کے بعد معلوم نہیں کب اور کس طرح سندان سے دولت ماہانیہ کا چراغ ہمیشہ کے لیے گل ہو گیا اور یہاں پر ہندوؤں کا قبضہ ہو گیا،

بعض قرائن سے پتہ چلتا ہے کہ اس ریاست کے بانی فضل بن ماہان کی وفات خلیفہ مامون (۱۹۸ھ تا ۲۱۸ھ) میں ہو چکی تھی اور اس کے بعد ہی محمد بن فضل اور ماہان بن فضل دونوں بھائیوں میں خانہ جنگی شروع ہو گئی تھی، اور آپس میں اس قدر سخت خونریزی ہوئی کہ دارالخلافہ بغداد تک اس کی وحشتناک خبر پہنچی اور وہاں اس واقعہ پر کافی رنج

وغم کا اظہار کیا گیا، جیسا کہ ابو العتاہیہ نے ان دو شعروں میں اس کا اظہار کیا ہے،

علی ما ذا کنا افترقنا بسندان وما ھلکن اعمدنا الاخاء

کس بات پر سندان میں ہم نے باہمی افتراق و اختلاف کیا، ہم نے ایسی بھائی بندی نہیں دیکھی

تضرب الناس بالمهند البیض علی غدرهم وتنسی الوفاء[1]

لوگ بیوفا ہوکر چمکتی تلواروں سے ایک دوسرے کو قتل کرتے ہیں اور پیمان وفا بھول رہے ہیں،

ابو العتاہیہ کا انتقال ۳ جمادی الاخری ۲۱۱ھ یا ۲۱۳ھ میں ہوا ہے، اسلئے سندان کی جس برادرانہ خانہ جنگی کا مرثیہ اس نے ان اشعار میں کیا ہے وہ اس کی وفات سے پہلے اور عہد مامونی کے وسط میں ہوئی، اور باپ کی جانشینی کا معاملہ اس رنگ میں ابھرا، اس خانہ جنگی میں ماہان بن فضل کے مقابلہ میں محمد بن فضل کو کامیابی ہوئی اور اس نے اپنی حکومت قائم کرلی۔ ایسا معلوم ہوتا ہے محمد بن فضل کو اس خانہ جنگی سے بڑی حد تک نجات مل گئی تھی اور اس نے اندرونی خلفشار سے مطمئن ہوکر سندان کے باہر قیام امن اور فتوحات کی سلسلہ جنبانی شروع کردی تھی، اور اچھی خاصی بحری طاقت جمع کرکے حکومت کو مضبوط کرلیا تھا، اور اس کا بھائی ماہان بن فضل مناسب موقع کے انتظار میں کچھ دنوں کے لیے خاموش ہوگیا تھا، چنانچہ جوں ہی اس نے دیکھا کہ محمد بن فضل سندان چھوڑ کر ایک بڑی مہم پر نکلا ہے تو اس نے تخت وتاج پر قبضہ کرلیا اور جب محمد بن فضل واپس آیا تو نقشہ بدلا ہوا پایا، اس کے بعد ماہان بن فضل نے معتصم باللہ (۲۱۸ھ تا ۲۲۷ھ) سے خط وکتابت کرکے اپنے کو سندان کی حکومت کا مستحق ثابت کرلیا اور محمد بن فضل نے یہاں کے ہندوؤں کو ملا کر اسے قتل کرادیا، یہ واقعہ عہد معتصم باللہ کا ہے، معلوم نہیں برادرانہ خانہ جنگی فرو ہونے کے بعد محمد بن فضل کو پھر دوبارہ سندان کی حکومت ملی یا نہیں، بلاذری کا انداز بیان بتا رہا ہے کہ ماہان بن فضل کے قتل کے

کچھ دنوں بعد سندان پر ہندوؤں نے قبضہ کرلیا ،

ثم ان الھند بعدُ غلبوا علی سندان[1] — پھر اس واقعہ کے بعد اہل ہند سندان پر غالب آگئے ،

افسوس ہے کہ باہمی خانہ جنگی کی وجہ سے سندان کی یہ خود مختار ریاست چوتھائی صدی سے زیادہ کامیابی کے ساتھ نہ چل سکی ، اور چند سالوں میں وقتی غلبہ کی طرح قائم رہ کر ختم ہوگئی ، اگر اس کی ابتداء مامون کے ابتدائی دور خلافت ۱۹۸ھ سے مانی جائے اور انتہا معتصم باللہ کے آخری دور خلافت ۲۲۷ھ تک تسلیم کی جائے تو اس کی پوری مدت صرف اٹھائیس انتیس سال ہوتی ہے ۔

نوٹ :۔ میں نے اس مقالہ کی تیاری میں زیادہ تر مدد ان یادداشتوں سے لی ہے جو مختلف اوقات میں لکھی گئی ہیں ، اسی لیے بعض حوالجات میں صفحہ کا نمبر نہیں آسکا ہے ،

---

[1] فتوح البلدان ص ۴۳۳

تاریخ سندھ

(مؤلفہ مولانا سید ابوظفر صاحب ندوی دسنوی سابق رفیق دارالمصنفین ، اعظم گڈھ)

اس میں سندھ کا جغرافیہ مسلمانوں کے حملہ سے پیشتر کے مختصر اور اسلامی فتوحات کے مفصل حالات ، خلافت راشدہ کے زمانہ سے لیکر آٹھویں صدی ہجری تک سندھ جن جن حکومتوں کے ماتحت رہا ، ان کی پوری تاریخ اور ان تمام دوروں کے نظام حکومت ، علمی و تمدنی حالات اور رفاہ عام کے جو کام انجام پائے ان سب کی پوری تفصیل ہے ۔

قیمت : ے/ـ

منیجر

آتش سے ایک بہاری ادیب کی ملاقات

از
جناب پروفیسر سید حسن صاحب پٹنہ

راقم السطور کو کچھ دن قبل ایک نئی فارسی قلمی کتاب دیکھنے کا اتفاق ہوا، جس کا نام "سوانح لکھنؤ" ہے، اس کے مصنف نجات حسین خاں عظیم آبادی ہیں، سوانح لکھنؤ کا یہ نسخہ اصل کتاب کی نقل ہے، اس کا کاتب کم سواد اور بہت بے پروا معلوم ہوتا ہے، استنساخ کرنے میں اس نے جا بجا حروف و الفاظ حذف کر دیئے ہیں، کہیں املا غلط لکھا ہے، بعض مقامات ایسے ہیں جہاں الفاظ کی صحیح قرأت دشوار ہے، اس مخطوطہ کی تاریخ کتابت ۲ شعبان المعظم ۱۲۶۴ھ (۱۸ اساڑھ ۱۲۵۵ فصلی) ہے۔[1]

نجات حسین خاں صاحب عظیم آباد کے ایک ممتاز خانوادہ سے تعلق رکھتے تھے، جس کے افراد کی بود و باش دولی گھاٹ (پٹنہ سیٹی) اور حسین آباد (شیخ پورہ ضلع مونگیر) دونوں مقامات میں تھی، یہ خاندان امارت و ثروت ہی میں نہیں بلکہ علم و دانش میں بھی معروف تھا، اور شعر و سخن کی شمع تو یہاں پشتہا پشت تک روشن رہی، نجات حسین خاں صاحب کے پردادا حاجی احمد علی خاں قیامت، نواب امین الدولہ علی ابراہیم خاں بہادر نصیر جنگ مولف

---

[1] مخطوطہ کے خاتمے میں پانزدہم اساڑھ ۱۲۵۵ فصلی مطابق ۲ شعبان اور روز شنبہ درج ہے، صد سالہ جنتری دیکھنے سے پتہ چلتا ہے کہ ۲ شعبان ۱۲۶۴ھ (۴ جولائی ۱۸۴۸ء) کو سہ شنبہ تھا اور اس روز فصلی تاریخ ۱۸ اساڑھ ہے۔

گلزار ابراہیم و صحف ابراہیم وغیرہ کے بھائی[1] اور فارسی کے شاعر تھے، نجات حسین خاں صاحب کے دادا، خادم حسین خاں خادم اور باپ محمد حسن خاں ثنکی، فارسی اور اردو، دونوں زبانوں میں شعر کہتے تھے، ان دونوں بزرگوں کے اردو کلام کے نمونے تذکرۂ عشقی میں موجود ہیں[2]، نجات حسین خاں صاحب نے شاعری کا شوق خاندانی ترکہ میں پایا تھا، اشکی تخلص کرتے تھے۔

نجات حسین خاں اشکی کی ولادت ۱۲۳۳ھ میں ہوئی تھی۔ والد بزرگوار کا سایہ بچپن ہی میں سر سے اٹھ گیا۔ لہذا اپنے پھوپھا محمد یحییٰ خاں صاحب کے دامن عاطفت میں پرورش پائی، شاعری کے علاوہ فن شہسواری سے بھی دلچسپی رکھتے تھے۔ اور فن سلوتری میں ماہر تھے، ۴ ذی الحجہ ۱۲۹۵ھ (= ۲۸ اکتوبر ۱۸۸۱ء) کو انتقال کیا اور تلسی منڈی گلزار باغ (پٹنہ سٹی) میں دفن ہوئے، ان کی تصانیف میں ایک ذین نامہ (گھوڑوں کے علم کے متعلق) ایک تذکرہ بنام تذکرۃ الابرار (جو ہنوز نایاب ہے) اور ایک روزنامچہ ہیں، روزنامچہ کا نام سوانح لکھنؤ ہے،

نجات حسین خاں صاحب نے ۱۲۵۹ھ (۱۸۴۳ء) میں علم دیکھنے کی غرض سے لکھنؤ کا سفر اختیار کیا، راستے میں جو واقعات پیش آئے اور لکھنؤ میں جو کچھ دیکھا اور سنا سب کا حال تاریخ وار اپنے روزنامچے میں تفصیل کے ساتھ قلمبند کیا ہے، اس کے مطالعہ سے آج سے تقریباً ڈیڑھ سو برس قبل کے لکھنؤ کے تمام معاشرتی، تمدنی اور ادبی حالات کا ایک واضح نقشہ آنکھوں کے سامنے کھنچ جاتا ہے، سیاحت کے علاوہ وہ ایک اثر جذبہ کیساتھ لکھنؤ گئے تھے، وہاں جاکر انھوں نے تعزیہ اور علم کے جلوسوں اور مرثیہ و مرسیہ کی مجلسوں میں شرکت کی، بازاروں کو گھوم پھر کر دیکھا، میر ضمیر، میر انیس اور مرزا دبیر کو مجلسوں میں پ

---

[1] تذکرہ عشقی ورق ۱۳۰ ب (زودری = عم زاد) [2] ایضاً ورق ۱۳۱ الف و ب اور ورق ۱۳۲ الف

کلام پڑھتے سنا اور لکھنؤ کے دیگر نامور شعراء خواجہ حیدر علی آتش، مرزا مہدی قبول، مرزا محمد رضا برق، اور دستور سے ملاقاتیں کیں، مصنف نے اپنے تمام تجربوں اور ملاقاتوں کا حال اس روزنامچے میں نہایت صاف گوئی، بے تکلفی اور ذرا بے باکی سے بیان کیا ہے، یہ روزنامچہ دراصل ایک پرائیوٹ ڈائری ہے، جس میں بعض ایسی باتیں درج کی گئی ہیں جو عام پڑھنے والوں کے لیے نہیں ہیں، مصنف نے انھیں محض یادداشت کے طور پر قلمبند کر لیا تھا،

لکھنؤ کے شاعروں سے نجات حسین خاں صاحب کی ملاقاتوں کا حال کسی اور موقع پر بیان کیا جائے گا، زیر نظر مضمون میں صرف اس ملاقات کا حال لکھا جاتا ہے جو انھوں نے آتش سے کی تھی،

نجات حسین خاں صاحب ۳ ؍ محرم ۱۲۵۹ھ (۴ ؍ فروری ۱۸۴۳ء) کو اپنے سفر پر روانہ ہوئے تھے، آرہ، بکسر، بنارس، الہ آباد اور کانپور ہوتے ہوئے تاریخ ۱۸ ؍ صفر کو لکھنؤ پہنچے، وہاں سرائے آغا میر میں مقیم ہوئے، تاریخ ۲۳ ؍ صفر (۲۵ ؍ مارچ) کو اپنے رفیقوں کے ساتھ "افضل شعرائے ریختہ گویاں، اکمل فصحائے طلاق اللسان، درۃ التاج شعرو سخن، سرآمد شعرائے زمن، خواجہ حیدر علی آتش" کی خدمت میں حاضر ہوئے، اس وقت چار گھڑی دن چڑھا تھا یعنی تقریباً ۱۰ بجے دن کا وقت ہوگا، خواجہ صاحب نے کمال مہربانی اور عنایت اخلاق کے ساتھ ان کا استقبال کیا، آتش کے حلیہ، سن اور لباس وغیرہ کے بارہ میں لکھتے ہیں،

> "چہرہ نورانی با ریش سفید، قامت کشیدہ دارد، سن شریف قریب ہفتاد، طبع مصفایش از قید ہوا و حرص آزاد، با وضع سادہ و طبع درویشانہ، بارچہ کرہ (کرتہ؟) در بر، فرش حصیر بر در گستردہ، نشستہ بودند"

خواجہ آتش نے نجات حسین خاں صاحب سے لکھنؤ آنے کی غرض پوچھی اور جب

موخرالذکر نے بتایا کہ ان کا مقصد ارباب کمال کی زیارت ہے، تو دیر تک عظیم آباد کے حالات دریافت کرتے رہے۔

نجات حسین خاں صاحب لکھتے ہیں کہ "آتش جوانی میں شجاعت پیشہ تھے، سپاہانہ وضع رکھتے تھے اور رسالداروں کے افسر تھے، ان دنوں شعر و سخن سے ان کو اس قدر دلچسپی نہ تھی لیکن جب انھوں نے سپاہی کا پیشہ ترک کیا اور درویشی اختیار کی تو تھوڑی ہی سی توجہ میں فن شعر میں ناموری کا جھنڈا بلند کر دیا اور ان کی شہرت اکناف عالم میں پھیل گئی، اگرچہ ظاہرا انھوں نے اس فن میں کسی کی شاگردی اختیار نہیں کی۔ مشاعروں میں خراج تحسین و آفریں حاصل کرنے لگے۔ اوائل ایام میں خواجہ صاحب کی طبیعت میں متانت بہت زیادہ تھی۔ استغنا کی وجہ سے خاص و عام کسی کی طلب پر گھر سے باہر نہیں جاتے تھے۔ ان کی شہرت سنکر نواب معتمد الدولہ عرف آغا میر نے ان کو کئی بار طلب کیا مگر انھوں نے جانے سے انکار کر دیا، نواب صاحب کو اس انکار سے بہت رنج پہنچا، انھوں نے اپنے ایک نئے مکان میں ایک مشاعرہ منعقد کیا اور جب صحبت کا آغاز ہوا تو عین اسی وقت آتش کو مصرعہ طرح بھیجکر طلب کیا اور کہلا بھیجا کہ فوراً غزل کہہ کر شریک صحبت ہوں، دوسری طرف حاضرین اور شعراء کو فہمائش کی کہ کوئی بھی آتش کے کلام کی تعریف میں لب وا نہ کرے۔ آتش کو جب صورت حال کی خبر ہوئی اور اپنی توہین کا سامان پایا تو تقاضائے وقت سمجھ کر ایک غزل لکھ ڈالی جس کا مطلع نئے مکان کی صفت میں تھا، اور شریک مجلس ہوئے، جب خواجہ صاحب کے پڑھنے کی باری آئی تو نواب صاحب سے مخاطب ہوکر یہ مطلع پڑھا

یہ کس رشک مسیحا کا مکاں ہے زمیں یاں کی چہارم آسماں ہے

نواب صاحب بہت محظوظ ہوئے، اور بے اختیار داد دینے لگے، حاضرین میں

بھی نعرۂ تحسین وشور آفریں بلند ہوا۔ اس دن کے بعد سے خواجہ صاحب نے انجمن آرائی یکقلم ترک کر دی اور عزلت اختیار کر لی، چنانچہ فردوس منزل محمد علی شاہ نے اپنے عہد سلطنت میں انھیں ہر چند طلب کیا لیکن عذر و بہانہ کرکے حاضر نہ ہوئے۔ اس کے باوجود حضرت بادشاہ نے از روے قدر دانی دو روپیہ روز خواجہ صاحب کے مصارف کے لیے مقرر کر دیا، جو ابتک جاری ہے"

جب شعر و سخن کا ذکر چھڑا تو نجابت حسین خاں صاحب نے آتش سے استدعا کی کہ اپنا کلام سنائیں، ان کی درخواست پر آتش نے اس قصیدے کے چند اشعار سنائے جو انھوں نے حضرت امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ کی شان اقدس میں لکھا تھا، اس کے بعد وہ قصیدہ سنایا جو حضرت امجد علی شاہ بادشاہ کی مدح میں نظم کیا تھا، اس کے علاوہ آتش نے اپنے شاگرد میر دوست علی خلیل کے قصیدے کے بھی چند اشعار سنائے، بعد ازاں اپنی چند "آبدار" غزلوں کو زبان مبارک سے ارشاد فرمایا ان غزلوں میں سے ایک غزل یہ تھی :-

باغباں انصاف پر بلبل سے آیا چاہیے　　یہ بھی اس کو زر گل کی بہا یا چاہیے
فرش گل بلبل کی نیت سے بچھایا چاہیے　　شمع پروانوں کی خاطر سے جلایا چاہیے
پان بھی کھاؤ جمائی ہے جو مسّی کی دھڑی　　شام تو دیکھی شفق کو بھی دکھایا چاہیے
آئینہ میں خط نورس کا نظارہ کیجیے　　آہوان چشم کو ریحاں چرایا چاہیے
بوسہ اس لب کا ہی قوت بخش روح ناتواں　　ایسی یاقوتی میسر ہو تو کھایا چاہیے
عشق میں حد ادب سے آگے رکھتا ہو قدم　　شاخ گلبن پر سے بلبل کو اڑایا چاہیے
دیکھیے کرتا ہے کیوں کر یار سے گستاخیاں　　شوق کے بھی حوصلے کو آزمایا چاہیے

ہو گیا ہے ایک مدت سے دل نالاں خموش	باغ میں چل کر اسے بلبل سنایا چاہیے
حال دل کچھ کہا میں نے تو بولا سن کے یار	بس عبارت ہو چکی مطلب پہ آیا چاہیے
رنگ زرد و چشم تر سے کیجیے دعویٰ عشق	دو گواہ حال اس قصہ کے لایا چاہیے
رام ہوتے ہی نہیں وحشی مزاجی ہے سوا	ان سیہ چشموں کو جو پہرہ لگایا چاہیے
خاطر آتش سے کیسے چند جز شعر اور بھی	بے نشاں کا نام باقی چھوڑ جایا چاہیے

غزل مذکور کے کل بارہ اشعار نسخہ میں نقل ہوئے ہیں، مروجہ دیوان میں ۱۶ اشعار ہیں، اور یہ غزل دیوان دوم میں شامل ہے، کیا عجب کہ اس زمانے میں تازہ کہی گئی ہو، آتش نے بقرینۂ غالب اپنا تازہ ہی کلام سنایا ہوگا، باقی چار اشعار بعد میں اضافہ کیے گئے ہوں،

اس ملاقات میں خواجہ آتش نے چار اور غزلیں، جن کے مطلعے ذیل میں درج ہیں، نجات حسین خاں صاحب کو سنائیں، روزنامچے میں ان غزلوں کے منتخب اشعار نقل کیے گئے ہیں، جس کا مقصد تفریح خاطر احباب ہے:

(۱) بیت ہیں دو ابروے زیبائے یار	مصرعہ برجستہ ہے بالائے یار (۱۴، اشعار
(۲) پڑ گئی آنکھ جوان کے چاند سے رخساروں پر	لوٹتے کبک نظر آگئے انگاروں پر (۵، اشعار
(۳) خورشید حشر سے ہے سینے کا داغ روشن	اندھیر ہے جو کہے اسکو چراغ روشن (۳، اشعار
(۴) موسم گل ہے جنوں ہے شور و شر پر اند نوں	جن چڑھا رہتا ہے دیوانوں کے سر پر ان دنوں (۷، اشعار

یہ چاروں غزلیں بھی دیوان دوم میں شامل ہیں،

نجات حسین خاں صاحب دیر تک خواجہ صاحب کی خدمت میں رہے، انھوں نے خواجہ صاحب سے 'دیوان جدید' نقل کرنے کے لیے مانگا، خواجہ صاحب نے بنایت خوشی و بکمال کرم، دینے کا وعدہ کیا اور یاد دہانی کا کام نواب مرزا کے سپرد ہوا، جن کی وساطت سے

نجات حسین خاں صاحب آتش کی خدمت میں پہنچے تھے۔ دوپہر کے قریب نجات حسین خانصاحب اپنی قیام گاہ کو لوٹ آئے، نالہ پھیوالی سے جہاں خواجہ صاحب کی سکونت تھی، اپنی سرائے تک پیادہ پا ہی آئے۔

آٹھ دن کے بعد یعنی ۲ ربیع الاول (۳ اپریل) کو سنیچر کے روز نجات حسین خاں صاحب دوسری دفعہ خواجہ آتش کی ملاقات کو گئے، سہ پہر کا وقت تھا۔ خواجہ صاحب کے سامنے شاہجہان آباد کے چھپے ہوئے کسی اخبار کے دو لفافے رکھے ہوئے تھے، پہلے کچھ دیر تک خبروں کے بارے میں گفتگو ہوتی رہی، بعد ازاں شعر و سخن کا چرچا ہوا، اس دفعہ بھی خواجہ صاحب نے ایک غزل سنائی جس کا مطلع یہ ہے:

دل کو فزوں چمن کی مٹی سے سر پایا گیندے سے میں نے اپنے چہرے کو زرد پایا

اس غزل کے آٹھ شعر نقل کیے گئے ہیں، یہ غزل بھی دیوان دوم میں شامل ہے۔

دوسری ملاقات میں آتش نے اپنے دیوان کے سات اجزا مع قصیدہ و غزلوں کے دینے کا از سر نو وعدہ کیا اور اس وعدہ کو مستحکم کیا، قریب شام نجات حسین خاں صاحب وہاں سے رخصت ہوئے۔

پانچ روز کے بعد یعنی ۷ ربیع الاول کو خواجہ آتش نے حسب وعدہ اپنا دیوان مرزا صاحب کی معرفت نجات حسین خاں صاحب کو بھیج دیا۔ نجات حسین خاں صاحب نے اس کا ایک جز نقل کرنے کے لیے کاتب کے حوالہ کیا۔

نجات حسین خاں صاحب کی محولۂ بالا یادداشتوں سے خواجہ آتش کے حالات اور کلام کے متعلق بعض اہم اور دلچسپ باتیں معلوم ہوتی ہیں، ان کے بیانات کی روشنی میں آتش کے احوال و آثار پر از سر نو نظر ڈالنے کی ضرورت ہے۔

پہلی بات خواجہ صاحب کی عمر کے بارے میں ہے "آب حیات" اور "آب بقا" میں آتش کے حالات تفصیل کے ساتھ درج ہیں، لیکن مقدم الذکر میں سن کے بارے میں کچھ نہیں لکھا گیا موخر الذکر میں البتہ خواجہ محمد بشیر کے قول کے حوالہ سے بتایا گیا ہے، وفات کے وقت (یعنی ۱۲۶۳ھ میں) خواجہ آتش کا سن اسی بیاسی کے قریب تھا نجات حسین خاں صاحب ۱۲۵۹ھ میں کہتے ہیں کہ آتش کی عمر تقریباً ستر سال تھی۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کس کا بیان زیادہ صحیح ہے۔ ریاض الفصحا میں مصحفی تحریر کرتے ہیں کہ "حالا کہ سن عمرش بہ بست و نہ سالگی رسیدہ" ریاض الفصحا، ۱۲۲۱ھ سے لیکر ۱۲۳۶ھ تک کے عرصہ میں لکھی گئی ہے، اگرچہ یہ معلوم نہیں کہ اس ۱۵ برس کی مدت میں آتش کا ترجمہ کب سپرد قلم ہوا، بقرینۂ غالب آغاز تالیف یعنی ۱۲۲۱ھ میں یا اس کے کچھ ہی بعد مصحفی نے آتش کا حال لکھا ہوگا۔ اس حساب سے آتش کا سال ولادت ۱۱۹۲ھ ہوتا ہے، اور ۱۲۵۹ھ میں ان کی عمر ستر سال ہوتی ہے، لہذا نجات حسین خاں صاحب کا بیان "سن شریف ہفتاد" صحیح ہے، اس کے چار سال بعد خواجہ آتش کا انتقال ہوگیا اور سنہ وفات میں کسی شبہہ کی گنجایش نہیں "آب بقا" کا بیان غلط ہے، کیونکہ موت کے وقت خواجہ آتش کی عمر بیش از بیش ۷۱ (اکہتر) سال ہوتی ہے، دس بارہ سال کا فرق تین چار سال کے فرق سے یقیناً اس قدر زیادہ ہے کہ سن کا اندازہ لگانے میں غلطی نہیں ہونی چاہیے، اگر خواجہ آتش کا سال ولادت ۱۱۹۲ھ سے قبل فرض کیا جائے تو ۱۲۲۱ھ میں ان کی عمر ۲۹ سال سے زیادہ ہوجاتی ہے، مصحفی نے سن کے بارہ میں قطعی بات کہی ہے "قریب" کا لفظ لگا کر تخمین کی کوئی گنجایش نہیں رکھی، اور اگر ہم یہ فرض کریں کہ مصحفی نے آتش کا ترجمہ ۱۲۲۱ھ کے بعد لکھا ہے تو خواجہ صاحب کی عمر وفات کے وقت اور کم ہوجاتی ہے۔

۱؎ تذکرۂ آب بقا ص ۱۷، ۲؎ ریاض الفصحا، (انجمن ترقی اردو) ترجمہ آتش،

دوسری بہت اہم بات جو نجات حسین خاں صاحب نے لکھی ہے یہ ہے کہ "آتش نے بظاہر کسی کی شاگردی اختیار نہیں کی"۔ حالانکہ اب تک یہ بات مسلم سمجھی جاتی ہے کہ آتش کو مصحفی سے تلمذ تھا، خود مصحفی نے ریاض الفصحا میں آتش کی شاگردی کی شہادت دی ہے، نجات حسین خاں صاحب کے قول کی آخر بنیاد کیا ہے۔ اس معاملے میں مصحفی کے بیان کو پرکھنے کی ضرورت ہے، وہ تحریر کرتے ہیں:

موٰمی الیہ (آتش) از ابتدائے موزونی طبع کم کم خیال شعر فارسی و ہندی ہر دو میکرد، اما میلان طبعش بہ طرف فارسی بیشتر بود۔ و آں روزہا کلام منظوم خود را بہ نظر فقیر می گذرانید و براقت طبعش از اں جلوہ ظہور می داد"[1]

یعنی آتش آغاز شعرگوئی سے فارسی اور اردو دونوں زبانوں میں فکر سخن کرتے تھے، لیکن ان کی طبیعت کا میلان زیادہ تر فارسی کی طرف تھا، ان دنوں اپنے کلام منظوم پر مصحفی سے اصلاح لیتے تھے، عبارت سے ظاہر ہے کہ مصحفی کچھ عرصہ پہلے کی بابت کہہ رہے ہیں زمانہ افعال اور فقرہ 'آں روزہا' دونوں اسی بات کی گواہی دیتے ہیں، مصحفی کی تحریر کا مطلب یہ ہے کہ ۱۲۲۱ھ یعنی ۲۹ برس کی عمر سے قبل غالباً پانچ چھ سال پیشتر، آتش اپنے کلام پر جس کا زیادہ تر حصہ شعر فارسی پر مشتمل تھا، مصحفی سے اصلاح لیتے تھے، لہذا یہ بات صاف ہے کہ جہاں تک فارسی شعرگوئی کا تعلق ہے، آتش نے مصحفی کی اصلاح سے اکتساب فیض تو کیا ہے لیکن اردو شاعری میں ان سے تلمذ برائے نام ہی ہے، نجات حسین صاحب کا قول بالکل درست ہے، بعض تذکرے جو آتش کے زمانۂ حیات میں لکھے گئے ہیں، اس معاملے میں خاموش ہیں، ذکا نے عیار الشعراء[2] میں آتش کی فارسی گوئی کا ذکر کیا ہے لیکن

---

[1] ریاض الفصحا ص ۹ [2] عیار الشعرا (قلمی نسخہ انجمن ترقی اردو علی گڑھ) ورق ۲۶ الف

شاگردی کی بابت کچھ نہیں لکھا، 'بہار بے خزاں' میں بھی کوئی ذکر نہیں، حالانکہ مولف احمد حسین سحر نے دونوں شاعروں کی خوب تعریفیں کی ہیں، اسی طرح 'گلشن بیخار' میں (سنہ تالیف ۱۲۴۸ھ سے ۱۲۵۰ھ تک) آتش کا حال اگرچہ اختصار کے ساتھ بیان کیا گیا ہے لیکن مصحفی کا ترجمہ قدرے طویل تر ہے، اور اس میں یہ تحریر ہے کہ "اکثر سخنوران آں بلدان اکتساب فن از کردہ اند" لیکن نہ آتش کا نام اس سلسلے میں آیا ہے اور نہ کسی اور شاگرد کا۔ اگر آتش کی شاگردی کی اہمیت ہوتی تو یہ نظر انداز کرنے کے قابل بات نہ تھی، 'عمدۂ منتخبہ' مولفہ میر محمد خاں سرور میں، جس کا سال تکمیل ۱۲۲۲ھ ہے، یہ عبارت مرقوم ہے "آتش تخلص، اسمش خواجہ حیدر علی ساکن بلدۂ لکھنؤ، شاگرد رشید مصحفی ہمدانی، در شعر گوئی اکثر مضامین نازک از طبعش می تراود" لیکن جیسا کہ سرور کی عبارت سے ظاہر ہے، اس زمانے میں آتش کے اردو کلام کی زیادہ اہمیت نہ تھی، چنانچہ تذکرہ میں بھی بطور نمونہ آتش کے صرف آٹھ دس ہی شعر نقل ہوئے ہیں،

نجات حسین خاں صاحب کے بیانات سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ آتش کو محمد علی شاہ بادشاہ کی جانب سے دو روپیہ یومیہ یعنی ساٹھ روپیہ ماہانہ تنخواہ ملتی تھی، رقم تنخواہ کے بارے میں تذکرہ نگاروں میں اختلاف ہے کسی نے پچاس روپیہ اور کسی نے اسی روپیہ ماہوار لکھا ہے، نجات حسین خاں کے بیان کی روشنی میں یہ اختلاف ختم ہو جاتا ہے۔

ایک اہم بات جو روزنامچہ میں مرقوم ہے اور جو ادبی انکشاف کا درجہ رکھتی ہے، یہ ہے کہ آتش نے قصیدے بھی لکھے تھے کم از کم دو قصیدے تو ان کے قلم سے ضرور ہی نکلے تھے، ایک حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی منقبت میں اور دوسرا امجد علی شاہ بادشاہ کی مدح میں، پہلے قصیدہ کے چند اشعار اور دوسرا قصیدہ غالباً پورا، آتش نے خود اپنی زبان سے نجات حسین خاں کو سنائے تھے کسی تذکرہ نگار نے آتش کے قصیدوں کا ذکر نہیں کیا، بلکہ اب تک اس ضمن میں جو

لہ عمدۂ منتخبہ قلمی نسخہ انڈیا آفس لائبریری لندن۔

لکھا گیا ہو، ڈیہ کہ آتش نے کسی امیر یا رئیس کی شان میں کبھی کوئی قصیدہ نہیں لکھا، نجات حسین خانصاحب کے بیان سے اس فرضیہ کی تکذیب ہو جاتی ہو، لیکن یہ امر تعجب خیز ہو کہ آتش کے دیوان میں قصیدے کیوں شامل نہیں، حالانکہ جس دیوان جدید کے سات اجزا روزنامچہ نگار کو آتش نے برائے نقل بھیجے تھے، اس میں غزلوں کے ساتھ قصیدے بھی شامل تھے، آتش کا دیوان مع دیوان دوم (جسکو نجات حسین خانصاحب' دیوان جدید بتاتے ہیں) آتش کی زندگی میں مطبع محمدی میں ۱۲۶۰ھ میں یعنی نجات حسین خانصاحب کی ملاقات کے ایک برس بعد طبع ہوا تھا، معلوم نہیں کس مصلحت سے آتش نے قصیدوں کو اس سے خارج کر دیا، دیوان کا دوسرا اڈیشن ۱۲۶۸ھ میں آتش کی موت کے پانچ برس بعد مطبع علی بخش میں چھپا، اس میں شاعر کی چوبیس فاضل غزلیں تلاش کر کے اضافہ کی گئیں لیکن اس اڈیشن میں بھی کوئی قصیدہ موجود نہیں، ایسا معلوم ہوتا ہو کہ آتش نے ان قصیدوں کو ردی کی ٹوکری میں ڈالدیا، افسوس، نہ روزنامچہ میں قصیدوں کے اشعار نقل کیے گئے ہیں، اور نہ وہ نسخہ ہی اب دستیاب ہوتا ہو جو نجات حسین خانصاحب نے اپنے لیے نقل کرایا تھا، ورنہ آتش کی قصیدہ نگاری کا بھی اندازہ ہوتا، جس طرح انکا فارسی کلام اب نایاب ہو، اسی طرح انکے قصیدے بھی معدوم ہیں،

نجات حسین خانصاحب کے روزنامچے سے یہ بھی معلوم ہوتا ہو کہ جس زمانے میں انھوں نے آتش سے ملاقات کی، شاعر کی سکونت 'نالہ جھوائی' میں تھی، 'تذکرہ نادر' مولفہ مرزا کلب حسین خاں بہادر کے سوا اور کسی تذکرے میں یہ مقام مذکور نہیں ہے، 'تذکرہ نادر' میں بھی 'مالی کی جگہ پر' انگریز' لکھا ہے[۵]

آتش نے جتنی غزلیں نجات حسین خانصاحب کو سنائیں، وہ سب کی سب دیوان دوم میں شامل ہیں، اس سے قیاس ہوتا ہو کہ دیوان دوم کی ترتیب کا کام مکمل ہو چکا تھا اور کیا عجب کہ مطبع میں چھپنے کو جا چکا ہو، کیونکہ دیوان آتش کی پہلی اشاعت ۱۲۶۰ھ میں مکمل ہوئی ہے،

---

[۵] تذکرہ نادر مرتبہ پروفیسر مسعود حسن رضوی ادیب ص ۱۸

غالب کا سکۂ شعر ـ محاکمہ

از جناب ڈاکٹر خواجہ احمد فاروقی ریڈر شعبۂ اردو، دہلی یونیورسٹی، دہلی،

مالک رام صاحب کے مضمون پر معارف نے جو نوٹ لکھا تھا اس میں تھوڑی سی مسامحت ہو گئی تھی جس کو خواجہ احمد صاحب فاروقی نے اس مضمون میں دور کر دیا ہے، اس سے زیر بحث مسئلہ پر نئی روشنی پڑتی ہے اس لئے اسکو شایع کیا جاتا ہے (م)

فروری ۵۹ء کے پرچہ میں غالب کے سکۂ شعر پر مدیر معارف کا نوٹ جو صفحہ ۱۴۱ پر شائع ہوا ہے، نظر سے گزرا، اس میں فاضل مدیر نے لکھا ہے کہ

"انقلاب ۵۷ء میں غالب پر بہادر شاہ کی تخت نشینی کے موقع پر جو الزام لگایا گیا تھا اسکی تحقیق میں نومبر کے معارف میں ڈاکٹر خواجہ احمد صاحب فاروقی کا مضمون (بعنوان غالب کا سکۂ شعر) نکل چکا ہے جسمیں انھوں نے اسکی تحقیق کی پوری کوشش کی تھی کہ درحقیقت یہ سکہ شعر کس کا تھا اور انھوں نے اس کے متعلق بہت سے بیانات نقل کر دیے تھے۔"

مگر

(۱) "ان کو کوئی صریح شہادت نہ مل سکی" (۲) "اس لیے وہ کسی یقینی نتیجہ پر پہنچ سکے"

(۳) "لیکن (اب صادق الاخبار دہلی مورخہ ۱۳ ذی قعدہ کی ایک صریح شہادت سے یہ) ثابت ہو گیا کہ سکۂ شعر غالب کا نہیں بلکہ..... حافظ ویران کا تھا۔" (۴) "غالب مفت میں بدنام ہوئے اور........ اب ایک صدی کے بعد یہ معمہ حل ہوا۔"

اس کے جواب میں سوائے اس کے اور کیا عرض کروں کہ ؎

زباں ز نطق فرو ماند و راز من باقی ست بضاعت سخن آخر شد و سخن باقی ست

یہ تو یقین نہیں کر سکتا کہ میرے مطالب ان جیسے صاحب نظر سے پوشیدہ رہے یا اس نوٹ کو لکھتے وقت نومبر ۵۸ء کا معارف اور میرا مضمون پیش نظر نہیں تھا، بلکہ دراصل یہ میرے طرز بیان کا قصور ہے کہ

میں اپنی بات واضح نہیں کر سکا، اسلیے بعض امور کی بصد ادب دوبارہ وضاحت کرنا چاہتا ہوں،

میں نے اپنے مضمون میں لکھا ہے:

"سوال یہ ہے کہ غالب کے وہ دو مصرعے کون سے تھے؟ تھے بھی یا نہیں؛ ہمارا خیال ہے کہ جو سکے غالب کے نام سے مشہور ہوئے وہ درحقیقت ان کے نہیں تھے، اور اس معاملہ میں ان کا اضطراب بجا تھا، لیکن انھوں نے سکہ بھی کہا تھا اور قصیدہ بھی گزرانا تھا۔"[1]

اسکے بعد صفحہ ۳۹۳ پر روزنامچۂ جیون لال کے اس قلمی اور اصل نسخہ سے جو اس نے تمکان کو دیا تھا، یہ "صریح شہادت" بھی پیش کی ہے کہ غالب نے مندرجۂ ذیل سکہ شعر بھی کہا تھا ؎

بر زر آفتاب و نقرۂ ماہ سکہ زد در جہاں بہادر شاہ[2]

اسکے بعد یہ "قطعی نتیجہ" بھی نکالا ہے کہ یہ شعر خود پکار پکار کر کہہ رہا ہے کہ اسکا مصنف غالب کے سوا دوسرا نہیں ہو سکتا۔"

گوری شنکر نے جو شعر غالب سے منسوب کیا ہے (بہ زر زد سکہ کشور ستانی الخ) وہ میرے مقالہ کا موضوع نہیں ہے، یہ اتنا گھٹیا ہے کہ بلاشبہہ حافظ ویران ہی کی تخلیق کا نتیجہ ہو سکتا ہے اور اسے غالب جیسے سخنور سے منسوب کرنا کھلی زیادتی ہے (ز کی تکرار اور ش ش کی قربت لائق توجہ ہے!) صادق الاخبار کی "صریح شہادت" کے تغیر بھی میں نے اپنے مضمون میں عرض کیا تھا کہ :-

"جو سکے غالب کے نام سے مشہور ہوئے وہ درحقیقت ان کے نہیں تھے اور اس معاملہ میں ان کا اضطراب بجا تھا۔"[3]

غالب پر سکہ کا الزام "سب سے پہلے جیون لال نے لگایا ہے، اور قصیدہ لکھنے کے "الزام" پر تو ایک نہیں، چار چار شہادتیں موجود ہیں،[4] واقعات کی ترتیب اس طرح ہے:

---

[1] معارف نومبر ۱۹۵۸ء ص ۳۹۱ [2] روزنامچہ منشی جیون لال قلمی ورق ۴۸ الف وب [3] معارف نومبر ۱۹۵۸ء ص ۳۹۱

[4] مولانا آزاد مرحوم نے نقش آزاد میں لکھا ہے "میں نے ایک مرتبہ طالب مرحوم سے اس بارے میں گفتگو کی تھی، وہ کہتے تھے یہ بات میرے سننے میں بھی آئی ہے کہ غدر کے بعد جب عید آئی تو مرزا غالب نے حسب معمول تہنیت کا قصیدہ لکھا اور پیش کیا۔" آگے چل کر لکھتے ہیں "جیون لال کے روزنامچے کا یہ واقعہ مجھے غلط نہیں معلوم ہوتا" (نقش آزاد ص ۳۴۵، ۱)

۱۱ مئی ۱۸۵۷ء ۔ بہادر شاہ ظفر کی شہنشاہی کا اعلان ۔

۱۴ مئی ۱۸۵۷ء ۔ "صبح کے وقت جب بادشاہ کو اصلاح ملکی کا خیال پیدا ہوا، فخر الدولہ مرزا امین الدین احمد خاں بہادر . . . اور نجم الدولہ مرزا اسد اللہ خاں غالب . . . اور خان جہاں اور ارادت خاں اور مفتی صدر الدین خاں اور کرم علی خاں ایوان شاہی میں اداب بجا لانے کے لیے حاضر ہوئے اور زمین بوسی سے سرخروئی حاصل کی اور ہر ایک نے ایک ایک خرمہرہ پیش کیا۔ بادشاہ کے حکم سے ہر روز کے لیے مرتبۂ خانہ زادی سے یہ لوگ بہرہ اندوز ہوئے" (عبد اللطیف)[1]

۱۹ مئی ۱۸۵۷ء ۔ کئی شاعروں نے سکّہ شعر کہے، مرزا غالب نے بھی اپنا سکہ شعر پیش کیا (بزرِ آفتاب و نقرۂ ماہ الخ) بحوالہ روزنامچۂ جیون لال۔[2]

۲۵ مئی ۱۸۵۷ء ۔ "ٹکسال کا کام منشی اجودھیا پرشاد کے سپرد کیا گیا اور کرّہ شروع درم بنا . . . تیزی سے سکہ بننا شروع ہوا، سکہ کا چہرہ اس طرح روشن ہوا ؎

سکہ زد در جہاں بفضل الٰہ شاہ ہندوستاں بہادر شاہ

آج اس کے چند روپے لوگ نذر کے طور پر لائے" عبد اللطیف۔[3]

۶ جولائی ۱۸۵۷ء ۔ صادق الاخبار میں ویران کا سکّہ شائع ہوا: بزر زد سکۂ کشور ستانی الخ[4]

۱۲ جولائی ۱۸۵۷ء ۔ غالب نے فتح آگرہ کی خوشی کے موقع پر قصیدۂ تہنیت پیش کیا، بحوالہ اخبار عالم تاب آگرہ و روزنامچہ منشی جیون لال۔[5]

۱۹ جولائی ۱۸۵۷ء ۔ گوری شنکر نے لکھا ہے کہ کل غالب نے سکۂ زر ایک کاغذ پر لکھا۔ وہ یہ ہے:

(بقیہ حاشیہ ص ۳۹۳) بالکل قرین قیاس ہے، غالب کو ضرور قصیدہ پیش کرنا پڑا ہوگا (نقش آزاد از ابو الکلام آزاد لاہور ص ۳۰۴) کہنا صرف یہ ہے کہ غالب کے لیے قلعہ سے بے تعلقی ممکن نہیں تھی۔

[1] ترجمہ روزنامچہ عبد اللطیف، مطبوعہ الجمعیۃ پریس دہلی ص ۱۲۳ فارسی متن ص ۵۹ [2] روزنامچہ جیون لال مملوکہ نسکات قلمی، ورق ۸۳ ب، نیز معارف نمبر ۵ جلد ۸۲ نومبر ۱۹۵۸ء ص ۳۹۲ و ۳۹۳ [3] ترجمہ روزنامچہ عبد اللطیف ص ۲۹ فارسی متن ص ۶۵ [4] معارف فروری ۱۹۵۹ء [5] معارف نومبر ۱۹۵۸ء ص ۳۹۲

بہ زر زد سکہ کشور ستانی سراج الدین بہادر شاہ ثانی[1]

۱۱ اگست ۱۸۵۷ء ۔ "نجم الدولہ نواب اسد اللہ خاں غالب نے ایک قصیدہ لکھکر بادشاہ کو سنایا اور خلعت زیب تن کیا۔"[2]

اس سے واضح ہوگا کہ کم سے کم ۱۴ مئی ۱۸۵۷ء سے ۱۱ اگست ۱۸۵۷ء تک غالب قلعہ سے بے تعلق نہیں ہوئے، اور روپیہ ان کے سکہ سے بہت پہلے وہ سکہ کہہ چکے تھے، اور ۱۹ اکو جو "الزام" ان پر لگا تھا، اسکی تردید ابتک کسی ذریعہ سے نہیں ہوئی۔ اور اصلی بحث یہی ہے، یہ بھی ملحوظ خاطر رہے کہ جو سکہ میں نے دریافت کیا ہے، وہ غالب کے انکار کی بنیاد نہیں ہے اور نہ وہ انکے کسی خط میں معرض بحث میں آیا ہے، بعد کے واقعات اور شواہد بھی یہ ظاہر کرتے ہیں کہ غالب کا ایک گوشۂ چشم قلعۂ معلی کی طرف کھلا رہا اور بغاوت کے دوران میں ان کا یہ لکھنا کہ

"راہِ آب تیز رو بخاشاک تواں بست. دست از چارہ کوتاہ دیدہ، ہر یکے در سرا خویش بہ ماتم نشست، یکے از ان ماتم زدگان منم کہ در خانۂ خویش بودم۔"[3]

یا یہ لکھنا کہ: "دریں ہنگامہ خود را بکنار کشیدم۔"[4]

قیمت معروفہ (Face Value) پر قبول نہیں کیا جا سکتا۔

غالب کے سکہ شعر پر بحث کرتے ہوئے ہمیں حسب ذیل امور کو سامنے رکھنا چاہیے:

(۱) اس انقلاب میں غالب "بباطن بیگانہ و بظاہر آشنا"[5] ہے، اور اس "فتنۂ دار و گیر" میں بھی وہ کبھی کبھی قلعہ جاتے رہے اور "اشعار کی خدمت بجا لاتے رہے۔"[6] جو شخص بادشاہ کا ملازم اور شاعرِ عہد

---

[1] معارف فروری ۱۹۵۹ء ص ۱۴۴ [2] ترجمہ روزنامچہ عبداللطیف ص ۱۵۸۔ فارسی متن ص ۹۳۔ یہاں مولانا ابوالکلام آزاد کا ایک جملہ نقل کرنا بے محل نہ ہوگا: "شک نہیں کہ تذبذب کا یہ درمیانی دور اگست کے اوائل تک رہا، پھر جونہی انگریزی فوج نے کشمیری دروازہ تک بڑھنا شروع کیا، شہر کے ہر متنفس کو ان کی آمد و فتح کا یقین ہو گیا تھا۔" نقش آزاد مطبوعہ لاہور ص ۳۰۰
[3] دستنبو: مطبع مفید خلائق آگرہ ص ۱۱ (مملوکہ راقم) [4] مکاتیب غالب (عرشی) بنام نواب یوسف علی خاں مورخہ ۱۴ جولائی ۱۸۵۸ء [5] ایضاً [6] اردوئے معلی: مطبع مجتبائی ۱۸۹۹ء ص ۶۹

اس کا قوی قرینہ ہے کہ اس نے دو مصرعے اور شاعروں کی طرح بطور سکہ شعر کے بھی کہے ہوں، جبکہ اس قسم کی معقول اور صریح شہادت جیون لال کے یہاں موجود ہے، اور جبکہ اس زمانے میں انھوں نے قصیدے یا قصیدے بھی بادشاہ کو خوش کرنے کے لیے تصنیف کیے تھے،[۱]

(۲) منشی جیون لال کے بیانات عام طور پر احتیاط اور اعتدال کیساتھ لکھے گئے ہیں اور اسے غالب سے کوئی پرخاش نہیں ہے، اس لیے اس اخبار نویس کا بیان نظر انداز نہیں کیا جا سکتا،

(۳) ہیں غالب کے طرز افکار و طرز اقرار کو بھی دیکھنا چاہیے کبھی انھوں نے اپنے آپ کو "از کودکی نمک پروردۂ سرکار انگریز" کہا ہے، اور کبھی بادشاہ کی ملازمت کو "نوکری و مزدوری"[۲] اور کبھی سکہ کہنے کو "اپنی جان و حرمت"[۳] بچانے کا ذریعہ — حقیقت یہ ہے کہ اس معاملہ میں انکی حیثیت ایک ایسے فریق کی ہے جسکا مفاد سکہ کا الزام رد کرنے میں ہے، یہ الزام اگر ثابت ہو جائے تو پھر نہ وہ پنشن پانے کے مستحق رہتے ہیں اور نہ خلعت و دربار کے، اسلیے انکے بیانات کو وقت کی مصلحت، حالات کی مجبوری اور انکے انداز و اسلوب سے الگ کرکے دیکھنا غلط ہوگا،

(۴) اسکے علاوہ میرے دریافت کیے ہوئے شعر (بر زر آفتاب الخ) کا خوبصورت انداز، غالب کے طرز اسلوب سے ہم آہنگ ہے، اب تک سات سکے سامنے آئے ہیں لیکن اس "قدر دلکش" کیساتھ کوئی بھی نہیں آیا۔

ان امور کے پیش نظر میرا یقین ہے کہ مندرجہ ذیل شعر غالب کا ہے:-

بر زر آفتاب و نقرۂ ماہ سکہ زد در جہاں بہادر شاہ

اس "شہادت" کے بعد غالب کی "بدنامی" (!) رفع نہیں ہوتی بلکہ بڑھ جاتی ہے (وہ سے بھی درخور افزایش !!) اور اسی نسبت سے میری عقیدت بھی ع

فیضی احسنت ازیں عشق کہ دوران امروز گرم دارد ز تو ہنگامہ رسوائی را

---

[۱] جیون لال کا روزنامچہ قلمی ورق ۱۹ الف نیز عبداللطیف: مندرجات ۱۱ اگست ۱۸۵۵ء و معارف نومبر ۱۹۵۵ء ص ۳۹۳ [۲] دستنبو: شیوزائن آرام والا ایڈیشن ص ۸ [۳] اردوئے معلی ص ۵۹ [۴] ایضاً ص ۲۵۳

مطبوعات جدیدہ

مذاہب عالم (ایک سیاسی اور معاشرتی جائزہ) مرتبہ جناب احمد عبد اللہ المسدوسی صاحب متوسط تقطیع، کاغذ، کتابت و طباعت بہترین، صفحات ۴۹۶۔ مجلد مع گرد پوش، قیمت:۔ ۱۲ روپے، پتہ مکتبہ خدام ملت کراچی، پاکستان۔

لائق مرتب نے جو جامعہ عثمانیہ کے شعبۂ دینیات کے پرانے گریجویٹ، ماہر قانون اور تصنیف و تالیف کا خاص ذوق رکھتے ہیں، بڑی تلاش و تحقیق سے یہ کتاب لکھی ہے جس میں دنیا کے معروف و غیر معروف تقریباً دس مذاہب کے بنیادی نظریات اور ان کی معاشرتی و سیاسی نوعیت کا جائزہ لیا گیا ہے، کتاب چودہ ابواب پر مشتمل ہے، شروع میں مذہب کی حقیقت، تعریف اور اقسام وغیرہ پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے، پھر تین ابواب میں مسلمانوں کے مذہب سے متعلق معلومات ہیں، اور اس ضمن میں دنیا میں مسلمانوں کی آبادی اور اس کے اعداد و شمار دئے گئے ہیں، اور اس کو غلط طور سے پیش کرنے کے اسباب کی نشاندہی کی گئی ہے، اور مسلمانوں کے سیاسی و معاشرتی اعتبار سے قوی اور کمزور پہلوؤں پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے، اس کے بعد بت پرستی، بدھ، تاؤ ازم، سکھ، شنٹو، عیسائی، کنفیوشسی، ہندو اور یہودی مذاہب پر بحث کی گئی ہے، اور ہر مذہب کی حقیقت، تاریخ اس کے ماننے والوں کے اعداد و شمار اور ان کی سماجی، سیاسی اور بین الاقوامی حالت و طاقت کا ذکر کیا گیا ہے، آخری باب مذاہب عالم کے تقابلی مطالعہ و جائزہ پر مشتمل ہے، اس طرح یہ کتاب موجودہ مذاہب عالم کے متعلق معلومات کا بیش قیمت ذخیرہ ہے، جو مستند اور معتبر ذرائع سے حاصل کئے گئے ہیں جا بجا

جدول اور نقشے بھی دیے گئے ہیں، جن سے کتاب کی افادیت میں اور اضافہ ہوگیا ہے، اس مفید کتاب کی تالیف واشاعت پر مصنف اور ناشر دونوں مبارکباد کے مستحق ہیں۔

شخصیات اور واقعات جنھوں نے مجھے متاثر کیا، مرتبہ جناب جنید احمد صاحب تقطیع خورد کاغذ کتابت وطباعت بہتر صفحات ۲۰۸، مجلد مع گردپوش قیمت صر پتہ جنید بک ہاؤس مور لینڈ روڈ بمبئی ۸

فاضل مرتب نے چند مشہور اہلِ قلم سے ان کے موثر واقعات زندگی لکھوا کر ان کو شائع کیا ہے۔ بیشتر لکھنے والے ترقی پسند ہیں، اپنے حالات خود لکھنا ایک مشکل اور نازک کام ہے اسلئے خود ستائی سے بہت کم لوگ محفوظ رہتے ہیں جس سے یہ کتاب بھی خالی نہیں ہے۔ لیکن مجموعی دلچسپ ہے۔ بعض لکھنے والوں نے حسب عادت مذہب اور مولویت کی تحقیر واستخفاف کرنا ضروری سمجھا ہے، مولانا عبد الماجد دریابادی جیسے بزرگ کا مفید اور سبق آموز مضمون بھی اس میں شامل ہے، ان کے علاوہ پنڈت سندر لال اور سردار جعفری کے مضامین (اپنی حیثیت میں) بھی اچھے ہیں، آخر میں کچھ خطوط ہیں، کتاب دلچسپ اور اس لحاظ سے مفید ہے کہ اس کے ذریعہ کسی شخصیت کی تعمیر وتشکیل میں حصہ لینے والے مختلف عناصر اور پہلو سامنے آجاتے ہیں۔ لایق مرتب نے اسے شایع کر کے ایک مفید کام کیا ہے۔

حسرت کدہ، از جناب شفقت کاظمی چھوٹی تقطیع، کاغذ کتابت وطباعت معیاری صفحات ۷۷، مجلد مع گردپوش قیمت ـــــہ پتہ علمی کتبخانہ مظفر گڈھ پاکستان۔

یہ جناب شفقت کاظمی کی ۲۰ سالہ محنت کا حاصل اور انکا پہلا مجموعہ کلام ہے جو ستھری اور پاکیزہ غزلوں پر مشتمل ہے، شفقت صاحب مولانا حسرت موہانی کے شاگرد رشید، خوش فکر، صاحب مذاق اور قادر الکلام شاعر ہیں، اس لئے حسرت کے تغزل کی خصوصیات سے بڑی حد تک

انکا کلام بھی مزین ہے، اور اس کے مقابلہ میں زبان و بیان کی فروگذاشتیں معمولی ہیں۔ غزل میں طرز حسرت کے شائقین کو اس مجموعہ سے محظوظ اور لطف اندوز ہونا چاہیے۔

فتنۂ انکار حدیث، از مولوی حافظ محمد ایوب صاحب دہلوی چھوٹی تقطیع، کاغذ معمولی، کتابت و طباعت اچھی صفحات ۱۴۴، بلا قیمت، پتہ ادارۂ تحقیق حق نمبر ۵، کانڈن روڈ نزد جہانگیر پارک صدر کراچی نمبر ۳

فتنۂ انکار حدیث کے رد میں متعدد کتابیں لکھی جا چکی ہیں، اس نئی کتاب میں منکرین حدیث اور ان سرغناؤں کے خیالات کی تردید اور احادیث کی حجیت و اہمیت دلائل سے ثابت کی گئی ہے، فتنۂ انکار حدیث کے اس پر آشوب دور میں اس طرح کے رسائل کی اشاعت اور وہ بھی بغیر قیمت ایک مفید دینی خدمت ہے۔

العلم والعلماء از مولانا عبد الرؤف رحمانی تقطیع خورد، کاغذ کتابت و طباعت عمدہ صفحات ۹۶ قیمت عہ پتہ عبد الرؤف رحمانی معرفت قاضی تبارک اللہ بڑھنی بازار امدت گنج بستی

اس رسالہ میں لائق مولف نے طلبہ کی ترغیب و تشویق کے لئے حصول علم میں علماء سلف کی غیر معمولی محنت و جد و جہد اور بے پایاں شوق و ذوق کو سبق آموز اور موثر انداز میں بیان کیا ہے اس زمانہ میں جب کہ علم و فن کی قدر و عظمت اٹھتی جا رہی ہے، مولانا کا یہ رسالہ ایک مفید علمی اور دینی خدمت ہے۔

ہماری شہنشاہی، مرتبہ جناب محمد عطاء اللہ خان عطاؔ، تقطیع خورد، کاغذ کتابت و طباعت اچھی صفحات ۲۲۴ مجلد مع رنگین گرد پوش قیمت ؏ پتہ محمد سعید اینڈ سنز تاجران کتب قرآن محل مقابل مولوی مسافر خانہ کراچی۔

جیسا کہ کتاب کے نام سے ظاہر ہے اس میں مسلمانوں کے دور عروج و اقبال اور عہد شوکت و عظمت کی مختصر داستان ہے، شروع میں قبل از اسلام دنیا کے مختلف ملکوں فارس، عرب، شام، بابل، چین،

یونان، ہندوستان، روم و مصر وغیرہ کا ذکر ہے، پھر ظہور اسلام اور اس کے بعد مختلف زمانوں پر مسلمانوں کی حکومتوں اور سلطنتوں کا ذکر اور خلفاء و سلاطین کے مختصر حالات ہیں، آخر میں انگریزوں کے زمانہ میں ہندوستان کی جد و جہد آزادی اور پاکستان کے دس سالہ عہد کی مختصر تاریخ ہے یہ کتاب عام لوگوں کے لیے لکھی گئی ہے، اس لئے سادہ اور مختصر ہے، پھر بھی جامع ہے، جس سے سرسری طور پر مسلمانوں کے شاندار ماضی کی یاد تازہ ہو جاتی ہے۔

میخانہ از جناب طوفان دہلوی چھوٹی تقطیع کاغذ، کتابت وطباعت بہترین صفحات ۱۴۴ مجلد قیمت عہ نئے پیسے مکتبۂ قصر اردو، اردو بازار، دہلی،

جناب کشن دت طوفان مشہور انقلابی شاعر جناب انور صابری کے شاگرد اور دہلی کے نوجوان شاعر ہیں، یہ ان کا پہلا مجموعۂ کلام ہے، جو نظموں، غزلوں اور قطعات پر مشتمل اور ان کی خوش مذاقی کا ثبوت ہے، الفاظ اور ترکیبیں شگفتہ اور طرز ادا دلکش ہے اگرچہ خامیوں سے خالی نہیں تاہم وہ مشق و مزاولت کے بعد دور ہو جائیں گی "میخانۂ طوفان" کے یہ جرعات اہل ذوق کے کام و دہن کے لائق ہیں۔

جدید طبی ایجادات تقطیع چھوٹی ضخامت ۲۵۳ صفحات کاغذ کتابت و طباعت بہتر، مجلد قیمت عہ پتہ اردو اکیڈمی سندھ بندر روڈ کراچی وار دو مرکز گنپت روڈ لاہور،

طب جدید میں اتنی ترقی کے باوجود آئے دن نئی نئی تحقیقات، انکشافات اور ایجادات ہوتی رہتی ہیں، اس کتاب کے مصنف آرمینگر ڈابیرل نے اس دور کی بعض اہم نئی ایجادات کی سرگذشت تحریر کی ہے کتاب فنی اور طبیبوں کے کام کی ہے مگر انداز بیان اتنا دلچسپ ہے کہ ہر شخص اس کو لطف و دلچسپی سے پڑھے گا، اردو اکیڈمی سندھ نے عام فائدہ کے لئے اس کا اردو ترجمہ شائع کیا ہے،

"ض"

سلسلۂ تابعین و تبع تابعین رض

اہلِ کتاب صحابہ و تابعین رض

شروع میں عرب کے یہود و نصاریٰ کی قدیم تاریخ اور اُن کے تمدنی و سیاسی اثرات اور اُن کی دینی و اخلاقی حالت کی تفصیل اور اس کے بعد حروفِ تہجی کے اعتبار سے (۹۲) اہلِ کتاب صحابہ اور تابعین اور اُن کے بعد صحابیات اور تابعات کا تذکرہ قلم بند کیا گیا ہے، مرتبہ مولوی حافظ مجیب اللہ صاحب ندوی

ضخامت ۲۷۵ صفحے قیمت: للعہ

تابعین رض

اس میں حضرت عمر بن عبدالعزیز رض، حسن بصری رح، اویس قرنی، امام زین العابدین رض، سعید بن مسیب، محمد بن سیرین، ابن شہاب زہری، اور قاضی شریح وغیرہ ۹۲ اکابر تابعین رضوان اللہ علیہم اجمعین کے سوانح اُن کے علمی، مذہبی، اخلاقی، اور علمی مجاہدات اور کارناموں کی تفصیل ہے، مرتبہ شاہ معین الدین احمد ندوی

طبع دوم ضخامت ۵۷۰ صفحے قیمت عہ

تبع تابعین رض

(حصہ اوّل)

علم و عمل اور مذہب و اخلاق میں جس طرح صحابۂ کرام کے جانشین اور تربیت یافتہ تابعین عظام تھے اور صحابۂ کرام کے بعد انہی کی زندگی ملتِ اسلامیہ کے لئے نمونۂ عمل بنی، بالکل اسی طرح تابعین کرام رض کے جانشین اور اُن کے فیض یافتہ تبع تابعین تھے، سیر الصحابہ کے سلسلہ کی تکمیل کے بعد دار المصنفین تابعین کے نام سے تابعین کے مقدس گروہ کے حالات کا مرقع پیش کر چکا ہے، اب اس نے اُن کے بعد کے مقدس تر بزرگوں اور ائمۂ دین کا مرقع تیار کرایا ہے، اس کے دو حصے ہیں، پہلے حصہ میں امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے جلیل القدر تلامذہ اور اُنکے فقہی مسلک کے داعی و علمبردار امام ابو یوسف، امام محمد شیبانی، امام زفر، اور امام اوزاعی، ابن جریج، یحییٰ بن آدم اور فضیل بن عیاض وغیرہ کے سوانح اور اُن کے علمی، مذہبی، اخلاقی کارناموں اور فقہی اجتہادات کی تفصیل بیان کی گئی ہے، مرتبہ مولانا حافظ مجیب اللہ صاحب ندوی حصہ اوّل ضخامت صفحے

قیمت:

رجسٹرڈ نمبر اے ۵۲۰

جون ۱۹۵۹ء

معارف

مجلس دار المصنفین کا ماہوار علمی رسالہ

مرتبہ

شاہ معین الدین احمد ندوی

قیمت آٹھ روپیہ سالانہ

دفتر دار المصنفین اعظم گڈھ

(کتبہ اقبال احمد)

مجلسِ ادارت

جلد ۸۳ ماہ ذی الحجہ ۱۳۷۸ھ مطابق ماہ جون ۱۹۵۹ء نمبر ۶

مضامین

اعلان

شذرات

گذشتہ فسادات میں مسلمانوں کے متفقہ احتجاج کا ایک مفید نتیجہ یہ نکلا کہ آل انڈیا کانگریس کمیٹی نے اس پر تشویش کا اظہار کیا، اور ریاستی کانگریس کمیٹیوں کے نام اس کے انسداد کی ہدایتیں جاری کیں مگر ہمارے صوبہ کی حکومت اور کانگریس کمیٹی پر اس کا بھی کوئی اثر نہ ہوا، اس کا ثبوت یہ ہے کہ لکھنؤ کے فرقہ پرستوں نے ایک بے بنیاد بات پر کہ ممتاز ہائیر سکنڈری اسکول میں مسجد اور ہوسٹل بننے والے ہیں مستقل ایجیٹیشن شروع کر دیا، گو مسجد یا ہوسٹل کی تعمیر کوئی جرم نہیں ہے، مگر یہ شہرت سراسر خلاف واقعہ تھی، اسکول میں صرف چند نئے کمرے میونسپلٹی کی اجازت سے بنائے جا رہے تھے، اس لیے اسکول کے منتظمین اور بعض منصف مزاج ہندوؤں نے بھی اس کی تردید کی اور ایجیٹیشن کرنے والوں کو دعوت دی کہ وہ خود آکر اس کی تحقیقات کر لیں، مگر ان کا مقصد تو عوام کو مسلمانوں کے خلاف بھڑکانا تھا، اس لیے وہ اس پر بھی آمادہ نہ ہوئے اور ایک دن احتجاج میں زبردستی دوکانداروں سے ہڑتال کرائی اور جلسہ کر کے مسلمانوں کے خلاف بڑی اشتعال انگیز تقریریں کیں، اگر مسلمان ضبط و تحمل سے کام نہ لیتے تو فساد ہو جانا یقینی تھا، یہ سب کچھ عین صوبہ کے دار الحکومت اور بقرعید کے قریب زمانہ میں ہوتا رہا مگر حکومت اور کانگریس کمیٹی کسی کو اتنی توفیق بھی نہ ہوئی کہ وہ زبانی ہی اس بے بنیاد بات کی تردید کر دیتی، ان سے بہتر تو کمیونسٹ پارٹی تھی جس نے فرقہ پرستوں کا پورا مقابلہ کیا۔

ادھر چند دنوں سے مسلمانوں کے خلاف فرقہ پرستی کی جو نئی لہر اٹھی ہے اور حکومت جس طرح چشم پوشی سے کام لے رہی ہے، اس سے ہوا کے رخ کا اندازہ کیا جا سکتا ہے، فرقہ پرستوں سے تو مسلمانوں کو کوئی شکایت نہیں کہ ان کی بنیاد ہی مسلمان دشمنی پر ہے، اور ان کو کسی حال میں بھی، ہندوستان میں مسلمانوں کا وجود یا کم سے کم ان کی باعزت زندگی گوارا نہیں، اور وہ علانیہ کہتے ہیں کہ مسلمان صرف ان کے تابع فرمان بنکر ہندوستان میں رہ سکتے ہیں، بلکہ بعضوں کا دعویٰ تو یہاں تک ہے کہ ان کو ہندو بنکر رہنا پڑے گا، اور اس کے لیے انھوں نے یہ پلان بنایا ہے کہ مسلمانوں کو اتنا ستایا اور پست و پامال کیا جائے کہ ان میں اپنے انفرادی ملی وجود اور باعزت زندگی بسر کرنے کا حوصلہ ہی باقی نہ رہے اور وہ اچھوت بنکر رہنے پر مجبور ہو جائیں، اب اگر حکومت بھی ان کی فتنہ انگیزی کا انسداد نہیں کرتی اور انھیں مسلمانوں کو تختۂ مشق بنانے کے لیے آزاد چھوڑ دیتی ہے تو اس کا لازمی نتیجہ فساد اور بد امنی ہے، جن کے برے نتائج سے حکومت بھی نہیں بچ سکتی،

~~~

چار کروڑ مسلمان نہ پاکستان جا سکتے ہیں اور نہ دائمی ذلت کی زندگی گوارا کر سکتے ہیں، اگر حکومت فرقہ پرستوں کو نہیں روکتی تو ایک نہ ایک دن تصادم یقینی ہے، گو اس میں ہر طرح سے مسلمانوں ہی کا نقصان ہوگا، لیکن اگر وہ دس بیس ہزار یا دو چار لاکھ بھی ختم کر دیے گئے تو ان کی تعداد میں کوئی نمایاں کمی نہ ہوگی، مگر اس کا اثر حکومت کے نظم و نسق پر کیا پڑے گا اور دنیا کی نگاہوں میں جمہوریت اور سیکلرزم کے دعویٰ کی کیا وقعت رہ جائیگی، اب وہ زمانہ نہیں رہا کہ کسی زندہ قوم کو اس طرح مٹانے کی کوشش کیجائے اور دنیا کو اسکی
~~~

خبر نہ ہو، خصوصاً جب کہ ہندوستان کے مخالفین اس کی ہر غلطی سے فائدہ اٹھانے کی تاک میں رہتے ہیں، اس لیے نہ صرف مسلمانوں بلکہ ملک کی بھلائی اسی میں ہے کہ مسلمان ہندوستان میں امن وسکون کی زندگی بسر کرسکیں،

اس سلسلہ میں ایک ضروری بات یہ کہنے کی ہے کہ مسلمانوں کی بدقسمتی سے ہندوستان کی اکثریت اور حکومت دونوں پاکستان کے نام سے بھڑکتے ہیں، جہاں اس کا نام آیا اور ان کے کان کھڑے ہوئے، اس کا نتیجہ یہ ہے کہ پاکستان کی نسبت سے جو الزام بھی مسلمانوں کے سر تھوپ دیا جائے، اس کے لیے کسی ثبوت کی ضرورت نہیں رہتی اور ان کو مجرم بنانے کے لیے پاکستان کا ایجنٹ یا جاسوس کہہ دینا کافی ہے، اس کے بعد عدل و انصاف کے سارے تقاضے ختم ہو جاتے ہیں اور مسلمانوں کے لیے صفائی دینے کی کوئی شکل باقی نہیں رہتی، اس حربہ کا مسلمانوں کے پاس کوئی علاج نہیں ہے،

لیکن اگر سنجیدگی سے اس مسئلہ پر غور کیا جائے تو اس کی مضحکہ انگیزی خود بخود عیاں ہو جاتی ہے، الزام دینے والوں کو یہ تو سوچنا چاہیے کہ جن مسلمانوں کو پاکستان جانا تھا وہ جا چکے اور جو آیندہ جانا چاہیں گے چلے جائیں گے، چار کروڑ مسلمان کسی طرح پاکستان نہیں جا سکتے، ان کو ہندوستان ہی میں رہنا اور یہیں جینا اور مرنا ہے، ان کا سارا مفاد اسی سے وابستہ ہے، ایسی حالت میں وہ پاکستان کے مقابلہ میں ہندوستان کی بدخواہی اور جاسوسی کیوں کریں گے، پھر ہندوؤں کی تعداد مسلمانوں کے مقابلہ میں آٹھ دس گنی ہے، اور حکومت کی ساری قوت ان کے ہاتھ میں ہے، مسلمان ہندوستان کے خلاف جاسوسی

کرکے اس کا کیا بگاڑ اور پاکستان کو کیا فائدہ پہنچا سکتے ہیں، سوائے اس کے کہ خود اپنی قوم کو نقصان پہنچائیں، اگر حکومت ہند کے خفیہ محکموں یا فوجی ہیڈ کوارٹروں کی جاسوسی کہی جائے تو ایک بات بھی ہے، جہاں مسلمانوں کا گذر نہیں ہے، چھوٹے چھوٹے قصبات اور دیہاتوں میں حکومت کے کون سے راز دفن ہیں، جن کو مسلمان فاش کرکے نقصان پہنچا سکتے ہیں۔ کہ ہر جگہ فرقہ پرستوں کو جاسوسی کا ہوا نظر آتا ہے اور ان کے بیانات سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مسلمان پورے ملک میں جاسوسی کا جال اور بارود کی سرنگ بچھا رہے ہیں جس سے پورا ہندوستان اڑ جائے گا، مسلمانوں کے متعلق اخبارات میں روزانہ ایسے ایسے مضحکہ انگیز افسانے دیکھنے میں آتے ہیں جن کو پڑھ کر ہنسی آتی ہے، اور اگر بالفرض دو چار مسلمان ایسے نکل بھی آئیں، جس کا کوئی ثبوت نہیں تو کیا اکثریت ایسے قوم فروشوں سے خالی ہے، ابھی کچھ دن ہوئے حکومت ہند کی جو بعض خفیہ فائلیں غائب ہو گئی تھیں، اس میں کس کا ہاتھ تھا؟

~~~~~~~~~~~~~~~~

اگر پاکستان کی جاسوسی کا حربہ محض مسلمانوں کو بدنام کرنے کے لیے استعمال نہیں کیا جاتا اور کچھ لوگ واقعۃً ایسا سمجھتے ہیں تو اس سے بڑھ کر بزدلی کیا ہو سکتی ہے کہ اتنی بڑی اکثریت اور حکومت کی پوری طاقت رکھنے کے باوجود ہندوستان کے بے بس و مجبور مسلمانوں سے خوف کھایا جائے، اگر ہندوستان میں مسلمان اس پوزیشن میں ہوتے جس میں ہندو ہیں تو وہ ہرگز ان کے خلاف ایسے اوچھے ہتھیار استعمال نہ کرتے اور نہ اس قسم کے خطرات کو خاطر میں لاتے۔ بات تلخ ہے مگر سچی ہے، کہ پاکستان خصوصاً مشرقی بنگال میں اب بھی ہندوؤں کی خاصی بڑی تعداد موجود ہے، مگر نہرو لیاقت پیکٹ کے بعد سے
~~~~~~~~~~~~~~~~

اب تک وہاں نہ کوئی فساد ہوا نہ ہندوؤں کے خلاف کوئی تقریر یا تحریر دیکھنے میں آئی اور نہ ان پر جاسوسی یا غداری کا الزام لگایا گیا، نہ کسی حیثیت سے ان کے جذبات کو مجروح کرنے کی کوشش کی گئی، خود ہندوستان میں کشمیر کی مسلمان اکثریت کا وہاں کی اقلیت کے ساتھ جو سلوک ہے اس کا اعتراف خود اقلیت کو بھی ہے، کشمیری مسلمانوں نے ہندو مسلم اتحاد کا جو مثالی نمونہ قائم کیا ہے کیا اس کی تقلید دوسری ریاستوں کی اکثریت نہیں کرسکتی، اس سے یہ خوشی ہوتی ہے کہ اس گئی گذری حالت میں بھی مسلمانوں کو اقلیت کے بارہ میں اپنی ذمہ داری کا کتنا احساس ہے،

اس تحریر کا مقصد یہ ہے کہ اگر ہندوستان کی حکومت واقعی جمہوری اور سیکلر ہے اور اس کی نگاہ میں سب فرقے برابر ہیں اور وہ مسلمانوں کو بھی اپنی باعزت اقلیت سمجھتی ہے تو اس کو فرقہ پرستی کا کھل کر مقابلہ کرنا چاہیے، اور اگر اس راہ میں ذاتی نقصان کا بھی خطرہ ہو تو اس کو بھی گوارا کرنا چاہیے، اس کے بغیر فرقہ پرستی کا خاتمہ نہیں ہوسکتا، آخر یہی کانگریس تو ہے جس نے ہندوستان کی آزادی کے لیے جان تک کی بازی لگادی تھی، کیا آزادی کے بعد ملک کی سربلندی اور حکومت کی نیک نامی اور اس کی خدمت کے لیے فرقہ پرستی کا مقابلہ بھی نہیں کرسکتی، اگر وہ ایسا نہیں کرتی تو اس کو جمہوریت اور سیکلرزم کے دعوی کا کوئی حق نہیں ہے اور مسلمان اور دنیا یہ سمجھنے پر مجبور ہوگی کہ فرقہ پرست جماعتوں اور حکومت و کانگریس کے مقصد میں کوئی فرق نہیں ہے، فرقہ پرست زبان سے جو کچھ کہتے ہیں، حکومت اس پر عمل کرکے دکھاتی ہے۔

مقالات

امام حسن بن محمد الصغانی لاہوری

از

مولانا محمد عبد الحلیم چشتی فاضل دیوبند

(۲)

قدیم ترین مورخین کمال الدین عبدالرزاق ابن الفوطی المتوفی ۷۲۳ھ نے صغانی کی بغداد سے ہندوستان میں پہلی بار آمد کا تذکرہ الحوادث الجامعہ میں کیا ہے لیکن سنہ کا تعین نہیں کیا ہے علامہ شمس الدین الذہبی نے پہلی سفارت کا سال ۶۱۷ھ نقل کیا ہے، چنانچہ تاریخ الاسلام میں رقمطراز ہیں:

ذهب منها بالرسالة الشريفة	۶۱۷ھ میں آپ کو بغداد سے ہندوستان
الى صاحب الهند سنة سبع عشرة	کے بادشاہ کے پاس سفارت پر بھیجا
(وستمائة)	گیا،

جمہور مورخین نے بالاتفاق یہی سنہ نقل کیا ہے، سید مرتضیٰ زبیدی نے بھی تاج العروس میں ذہبی کے حوالہ سے ۶۱۷ھ نقل کیا ہے مگر جمہور مورخین کا یہ قول صحیح نہیں جیسا کہ صغانی لفظ قنوج پر بحث کرتے ہوئے مجمع البحرین میں لکھتے ہیں:

قنّوج وهو موضع في بلاد الهند[1]	قنوج ہندوستان کے شہروں میں ایک

[1] قنوج نہایت قدیم شہر ہے اس کا ذکر ہندوؤں کی مقدس کتابوں میں بھی آیا ہے، عرب کے قدیم مورخین نے بھی اس کا ذکر کیا ہے، صغانی کے معاصر یاقوت رومی نے اس کو بفتح القاف ضبط کیا ہے موصوف معجم البلدان

لو یزد علیہ، قال الصغانی	مقام ہے (ازہری) نے اس سے زیادہ کچھ
مؤلف ھذا الکتاب وزنہ	نہیں لکھا ہے، اس کتاب کا مؤلف صغانی
فعّول مثل سِنّور وعجّول وَ	کہتا ہے کہ وہ سنور اور عجول کی طرح فعول
هُوَ معرب کَنوج[۵] بفتح الکاف	کے وزن پر ہے، اور یہ لفظ کنوج کا معرب ہے'

(بقیہ حاشیہ ص ۴۰۵) میں تحریر فرماتے ہیں:

قنّوج بفتح اوّله وتشدید ثانیه	قنوج کا حرف اوّل مفتوح اور دوسرا
واخره جیم موضع فی بلاد	حرف شدد ہے اور آخر میں جیم ہے ازہری
الهند عن الاذهری،	کے بیان کے مطابق بلادِ ہند میں ایک مقام ہے

حموی نے معجم البلدان کا جو خلاصہ مراصد الاطلاع فی معرفۃ الامکنۃ والبقاع کے نام سے کیا ہے، اور وہ ۱۳۱۵ھ میں طہران سے شائع ہو چکا ہے اس میں انھوں نے معجم البلدان کی بہت سی فروگذاشتوں اور غلطیوں کی تصحیح کی ہے لیکن اس کتاب میں بھی قنوج کو ان ہی الفاظ میں ضبط کیا ہے۔

شمس الدین محمد الجزری المتوفی ۸۳۳ھ نے غایۃ النہایۃ (طبع مصر ج ۱ ص ۲۸۰) میں اپنے ہم عصر مقری داؤد بن محمد بن شہاب ظہیر الدین القنوجی المتوفی ۸۰۹ھ کے تذکرہ میں اسی طرح ضبط کیا ہے جس طرح سے صغانی نے کیا ہے،

ان بیانات سے واضح ہوتا ہے کہ قنوج بفتح القاف اور بکسر القاف دونوں طرح صحیح ہے چنانچہ انسائیکلو پیڈیا آف اسلام میں اس لفظ کو دونوں طرح (Kanawdj اور Kinnawdj) لکھا گیا ہے۔

[۵] ابوریحان البیرونی نے اپنی کتاب فی تحقیق ما للهند من مقولة مقبولة فی العقل او مرذولة (طبع لیپزگ ۱۹۲۵ء) میں ہر جگہ قنوج کو کنوج ہی لکھا ہے،

وَالنُّون وَضمّ الواو وکان قد	جو بفتح قاف و نون اور بضم واؤ ہے اس
فتحه السُّلطان محمود بن سبکتگین	کو سلطان محمود بن سبکتگین نے فتح کیا
ثمّ استولی علیه الکفار بعد	تھا پھر امام امیر المومنین ناصر دین اللہ
فتح فی زمن الامام الناصر لدین	ابو العباس احمد قدس اللہ سرہ کے زمانے
الله ابی العبّاس احمد امیر المومنین	میں کافروں نے اس پر قبضہ کر لیا تو
قدس الله روحه ففتحه السلطان	سلطان التتمش غفر اللہ لہ نے اس کو
شمس الدین اَیلتتمش[1] تغمده	اس زمانہ میں فتح کیا تھا جب ۶۱۶ھ
الله تعالی برحمته، حین ارسلت	میں مجھے ایوان شاہی کی طرف اس کے

[1] التتمش، اس لفظ میں تاریخ نگاروں کا سخت اختلاف ہے، مورخ عبد القادر بدایونی کا خیال ہے کہ لفظ اَیلتتمش ہے، وہ منتخب التواریخ (طبع کلکتہ ج ۔۲ ص ۶۲) میں لکھتے ہیں:

"وجہ تسمیہ بہ التمش (التتمش) آنست کہ تولد وے در شب گرفتن ماہ واقع شدہ بود ترکان

این چنین مولود را التمش (التتمش) خوانند"

یعنی اس وقت تو درست ہو سکتے تھے جب یہ لفظ اَیلتتمش ہوتا یعنی اس میں لام نہ ہوتا کیونکہ ای کے معنی ماہ کے ہوتے ہیں، التتمش کے ساتھ یہ معنی درست نہیں، میجر راورٹی (Raverty) کی تحقیق پایۂ اعتبار سے ساقط ہے۔

ہمارے فاضل و محترم دوست عبد الحئی حبیبی جنھوں نے طبقات ناصری کو بڑی محنت اور نہایت تحقیق سے مرتب کیا ہے، وہ بعض وجوہ سے اس نتیجہ تک پہونچے ہیں کہ اس لفظ کا صحیح املا التتمش ہے طبقات ناصری کے مولف منہاج الدین جوزجانی نے اپنے حسب ذیل شعر میں اس لفظ کو اسی طرح باندھا ہے:

آن شہنشاہی کہ حاتم بذل و رستم کوشش است | ناصر دنیا و دین محمود بن التتمش است

الیہ من الدیوان العزیز مجدہ | پاس بھیجا گیا تھا (اللہ تعالیٰ اسے اعزاز
اللہ تعالیٰ فی سنۃ ست عشرۃ | بخشے) اسی بادشاہ نے قنوج کے گردونواح
وستمائۃ ومسور علیہ سور ا | مضبوط فصیل بنوائی ہے اور اتّہ بلاد ملتان

(بقیہ حاشیہ ص ۴۰۷) بلاشبہ تقطیع شعر میں یہ لفظ التتمش ہی درست ہے اور اس اعتبار سے ان کا یہ استدلال کچھ غلط نہیں)

تعجب ہے خلیق احمد صاحب نظامی نے سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات شائع کردہ ندوۃ المصنفین دہلی میں التیمش کے تذکرہ میں اس کے نام کی صحت پر منہاج الدین کے اسی شعر سے استدلال کیا ہے اور التتمش کو التیمش بنا دیا ہے جس سے شعر بھی خارج الوزن ہو گیا، پھر اس سے استدلال کیسے کیا جا سکتا ہے،

صغانی نے اس لفظ کو جس طرح نقل کیا ہے اور اس پر جو اعراب لگائے ہیں، اس میں التتمش کی پہلی ت پر ضمہ صاف نہیں ہے، اگر ضمہ ہی ہے تو یہ لفظ کی صحت کا بیّن ثبوت ہے صغانی کے بارے میں یقین سے نہیں کہا جا سکتا کہ انھیں ترکی زبان پر دسترس حاصل تھی یا نہیں لیکن وہ لغت کا نہایت عمدہ مذاق رکھتے تھے، اور صحت الفاظ کا بڑا اہتمام کرتے تھے، انھوں نے اس لفظ کے اعراب کو اگرچہ حروف میں ضبط نہیں کیا ہے لیکن جس طرح سے لکھا ہے اور اس پر اعراب لگائے ہیں، اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ لفظ اسی طرح درست ہے،

سید مرتضیٰ زبیدی نے بھی جنھیں ترکی زبان پر عبور حاصل تھا تاج العروس میں ایک موقع پر صغانی کے سلسلہ میں اس لفظ کو اسی طرح سے نقل کیا ہے،

ایلتتمش دراصل اسم مرکب ہے ایل اور تتمش دو جداگانہ کلمے ہیں ایل کے معنی قبیلہ اور قوم کے ہیں تتمش یہ تتمک یا تتمق کا حاصل مصدر ہے جس کے معنی گرفتن اور انتخاب کردن کے ہیں، اس لئے اس اسم مرکب کے معنی قوم کا منتخب اور برگزیدہ انسان ہوتے ہیں، چونکہ لفظ ایل کا تلفظ یائے معروف اور یائے مجہول کے درمیان ہے، اسی لئے صغانی نے ایل پر ہمزہ بھی لگایا ہے اس لفظ کا صحیح تلفظ کچھ اہل زبان کے ساتھ ہی

حصیناً او ھو الان من بلاد میں داخل ہے،

الاسلام،

صغانیؒ کے مذکورہ بالا بیان سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ ۶۱۵ھ میں بغداد سے روانہ ہوئے اور اسی سال یہاں پہونچے،

اس قسم کے مواقع پر مجمع البحرین میں سنین کی وضاحت نے اب لفظ نیف کا ابہام اٹھا دیا،

انی شرقت و غربت فی الھند میں ہندوستان اور سندھ کے مشرق و مغرب

السند نیفا و اربعین سنۃ میں چالیس سال سے اوپر گھوما پھرا ہوں،

(بقیہ حاشیہ ص ۴۰۸) خاص ہے ہر شخص اس کو صحیح طور پر ادا کرنے سے قاصر ہے بہرحال ایل مکسور نہیں ہے اگر مکسور ہوتا تو اہل زبان ی پر نقطہ لگاتے جو کسرہ کی علامت ہے،

جب سے ترکی زبان رومن خط میں لکھی جانے لگی ہے اور مدار صوت پر ہوا ہے اس کے تلفظ میں بھی فرق آگیا ہے اہل زبان اب اس کی ت دوم کو ساکن نہیں، بلکہ مضموم کر دیتے ہیں، چنانچہ اس طرح سے Ilutmug. لکھتے ہیں،

۱ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ شمس الدین التمش نے قنوج کو ۶۱۶ھ میں فتح کیا تھا اور اس کے چاروں طرف نہایت مضبوط فصیل بنوائی تھی، منہاج الدین جوزجانی نے طبقات ناصری میں التمش کی فتوحات کے سلسلہ میں صرف فتح قنوج کا نام گنایا ہے اور اس پر کوئی روشنی نہیں ڈالی ہے،

انسائیکلوپیڈیا آف اسلام میں قنوج پر فاضل مقالہ نگار (A. L. Dames) نے تو یہاں تک لکھ دیا ہے کہ محمد بن سام غوری کی فتح کے بعد قنوج سے متعلق کوئی ایسا واقعہ نہیں جو قابل ذکر ہو،

۲ ملاحظہ ہو تاج العروس (لفظ دکنکس)

صغانیؒ کے اس بیان سے ہندوستان میں اُن کے قیام کی مدت ۳۴ سال پوری ہو جاتی ہے جس کی تفصیل اپنے موقع پر آئے گی۔

صغانی سفارت میں ہندوستان تنہا بھیجے گئے تھے، یا اُن کے ساتھ اور بھی علما رتھے۔ اس کی تصریح کہیں نہیں مل سکی۔ مورخین نے رسول کا لفظ بھی استعمال کیا ہے جس کا اطلاق مفرد اور جمع دونوں پر ہوتا ہے اس لئے ممکن ہے کہ اور بھی علمار ساتھ رہے ہوں، اور صغانی رئیس الوفد ہوں، بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ صغانیؒ اس مرتبہ تنہا آئے تھے، گو مورخین نے ہدایا اور خلعت وغیرہ کا ذکر نہیں کیا ہے مگر ظاہر ہے یہ چیزیں ضرور ساتھ رہی ہوں گی، کیونکہ کبھی کوئی سفیر کسی کے دربار میں خالی ہاتھ نہیں جاتا تھا، ہندوستان کی تاریخیں اس باب میں بالکل خاموش ہیں، اس لئے ان باتوں پر روشنی نہیں ڈالی جا سکتی، حیرت ہے کہ مقامی تاریخوں میں صغانیؒ کی بھی آمد کا کہیں پتہ نہیں چلتا۔

جس زمانہ میں صغانی کا ورود ہندوستان میں ہوا تھا، اس زمانہ میں دار الحکومت دہلی نادرۂ روزگار علما ر و فضلار کا مرکز بنی ہوئی تھی، اس کے باوجود یہاں صغانیؒ کے پایہ کا کوئی محدّث نہ تھا، بدقسمتی سے ہندوستان کی زبان کسی دور میں بھی عربی نہیں رہی ہے، اس لئے یہاں لغت و ادب کا چرچا بھی نہیں ہو سکا، مگر اس ملک کو مذہب سے ہمیشہ وابستگی رہی ہے، اس لئے حدیث کا کم اور فقہ کا زیادہ ترچرچا رہا ہے، یہی وجہ ہے کہ صغانیؒ کی حدیث دانی کا تذکرہ یہاں کی کتابوں میں خصوصیت سے کیا گیا ہے، حالانکہ صغانیؒ کا ادبی اور لغوی مذاق حدیث سے کہیں زیادہ تھا، خواجہ نظام الدین اولیار کا بیان ہے،

"باز بحضرت دہلی رسید درآں ایام در حضرت دہلی علمار کبار بودند باہمہ در علوم تساوی بودا ما در علم حدیث، زہمہ ممتاز، و ہیچ کس مقابل او نبود"[1]

---

[1] فوائد الفواد مطبوعہ نولکشور ۱۳۱۲ھ ص ۴۰۱،

فوائد الفواد سے ایک آخری اقتباس اور پیش کرنا ہے مگر یہ واضح کر دینا ضروری ہے کہ ہمیں صغانی کا بدایوں سے انتساب تسلیم کرنے میں اس لئے تامل ہے کہ اس بارہ میں امام صغانیؒ اور اُن کے تذکرہ نگاروں میں سے کسی ایک حتّٰی کہ ہندوستان کے آخری تذکرہ نگار مولانا حکیم عبد الحی لکھنوی اور مولوی محمد عبد الشکور عرف رحمان علی صاحب تحفۃ الفضلاء فی تراجم الکملاء نے بھی حسن صغانی کے بدایون سے کسی قسم کے علاقہ اور نسبت کا تذکرہ ان کے حالات میں صراحتہً یا کنایۃً نہیں کیا ہے،

سید مرتضٰی بلگرامی ثم الزبیدی نے دس ضخیم جلدوں میں قاموس کی نہایت مبسوط شرح تاج العروس لکھی ہے۔ اس تالیف کے موقع پر صغانی کی لغت کی دونوں کتابیں التکملہ اور العباب الزاخر بھی اُن کے پیش نظر رہی ہیں، اور انھوں نے صغانی کے متعلق بعض مفید باتیں العباب الزاخر سے تاج العروس میں نقل کی ہیں، گو العباب کی تالیف کے وقت صغانی کا انتقال مادۂ "بکم" پر ہوگیا تھا لیکن العباب میں انھوں نے کہیں ضمناً بھی بدایون سے کسی تعلق کا اظہار نہیں کیا، اور نہ التکملہ میں اس طرف کوئی اشارہ کیا ہے، ورنہ سید مرتضٰی بلگرامی جیسا محقق اور ناقد مؤرخ تاج العروس میں ضرور اس کا تذکرہ کرتا،

تاج العروس کو ہم نے حرفاً حرفاً پڑھا ہے، اس لئے ہم کو یہ کہنے میں ذرا بھی تامل نہیں کہ سید مرتضٰی بلگرامی نے کہیں بھی بدایوں سے امام صغانی کے کسی تعلق اور نسبت کا کسی نوع سے کوئی تذکرہ نہیں کیا ہے، حالانکہ حضرت نظام الدین اولیاء سے اُن کی عقیدت بھی ہم جیسے لوگون سے کہیں زیادہ ہے، یہی وجہ ہے کہ تاج العروس میں بدن کے مادہ کی تشریح میں انھوں نے پہلے بدایوں سے علمی دنیا کو روشناس کرایا ہے، پھر نہایت احترام و تعظیم کے ساتھ حضرت محبوب الٰہی رحمۃ اللہ علیہ اور اُن کے مرزبوم بداؤن کا ان الفاظ میں تذکرہ کیا ہے،

بداؤن بفتح الباء وضم الواو	بداؤں، بفتح با، اور بضم واو، ہندوستان
مدینۃ بالھند منھا الشیخ العارف	میں ایک شہر ہے جہاں کے رہنے والے

باللہ تعالیٰ محمد بن احمد الخالدی	شیخ عارف باللہ محمد بن احمد خالدی المعروف
الشہیر بنظام الاولیاء نفعنا	بہ نظام الاولیا ہیں، اللہ تعالیٰ اُن کی
اللہ تعالیٰ ببرکاتہ ،	برکات سے ہمیں بہرہ ور فرمائے ،

العباب الزاخر اگرچہ پوری ہماری نظر سے نہیں گذری ہے لیکن اس کی متفرق سات جلدیں بالاستیعاب مطالعہ سے گذر چکی ہیں اس میں بھی صغانی کے متعلق بعض مفید باتیں ملتی ہیں مگر کہیں بدایوں یا اس سے نسبت کا نام تک نہیں آیا ہے ،

مجمع البحرین صغانی کی حدیث کے علاوہ ایک کتاب لغت میں بھی مشہور ہے جو سید مرتضیٰ بلگرامی کو نہیں مل سکی تھی ، یہ کتاب بھی پوری ہمارے مطالعہ سے گذر چکی ہے ، اس میں صغانی نے بدن کے مادہ میں بھی بدایون سے نسبت کا کیا ذکر اس کا نام تک نہیں لیا ہے ، ان وجوہ سے ہمیں ان کے بدایوں سے انتساب میں تامل رہا ہے ،

خواجہ نظام الدین اولیاء کو صغانیؒ سے دو واسطوں سے تلمذ کی سعادت حاصل رہی ہے اس لئے جمہور مورخین کے قول پر خواجہ نظام الدین اولیاء کے سابقہ بیانات اور آگے آنیوالے اقتباس کی مجبوراً معقول تاویل کرنا پڑتی ہے ، اور تصحیف کے بجائے یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ صغانی نے بدایون میں بھی جا کر کسی مردے بزرگ صاحب ولایت" سے کچھ پڑھا ہو اگر ایسا ہے تو یہ غالباً کول کی آمد سے پہلے کا واقعہ ہے جمہور مورخین کے قول پر اس وقت صغانی کی عمر مشکل سے ۱۶ - ۱۷ برس کی ہوتی ہے ، گویا یہ زمانہ اُن کی تحصیل علم کا زمانہ تھا ، خواجہ نظام الدین اولیا کے بعض بیانات سے ہماری اسی تاویل اور توجیہ کی مزید تائید ہوتی ہے ، چنانچہ ایک موقعہ پر فرماتے ہیں:

" بعد ازاں دنیال زیادت تحصیل شد "[1]

---

[1] ملاحظہ ہو فوائد الفواد ص ۱۰۴

قیام کول کے زمانہ میں صغانی کو تحصیلِ علم کا شوق ہوا اور انھوں نے مکہ میں جا کر حدیث کا درس لیا، ۶۰۶ھ میں جب وہاں سے واپس آئے تو قطب الدین ایبک نے آپ کے سامنے لاہور کا عہدۂ قضا پیش کیا، مگر آپنے اُسے قبول نہیں کیا،

فوائد الفواد کے ان اقتباسات سے بعض اہل علم کو یہ شبہہ بھی ہوا ہے جو کسی طرح قابلِ قبول نہیں کہ بدایوں اس زمانہ میں اتنا مشہور نہ تھا، جتنا لاہور تھا، اس لئے ہو سکتا ہے بیرونی مورخوں نے آپ کا تولد بدایون کے بجائے لاہور لکھ دیا ہو، یہ شبہہ اس وقت درست ہو سکتا تھا جب صغانی کے تذکرہ نگار تنہا غیر ہندوستانی ہوتے یا صغانی کی اس بارے میں کوئی تصریح موجود نہ ہوتی، یا ہندوستان کا کوئی تذکرہ نگار اُن کا تذکرہ قلمبند نہ کئے ہوتا، مگر ان کی تذکرہ نگاری کا فخر ہندوستان کے بعض نہایت نامور مورخوں اور ادیبوں کو بھی حاصل رہا ہے، اور خود صغانی کی تصریح بھی موجود ہے، ایسی حالت میں یہ گمان کیونکر کیا جا سکتا ہے؟

خلیق احمد صاحب نظامی اور جناب ضیا احمد بدایونی نے فوائد الفواد کے جس جملہ سے صغانی کے بدایونی المولد ہونے پر استدلال کیا ہے، اس کی واضح تردید اوپر گذر چکی، اور یہ بات محقق ہو چکی ہے کہ صغانی کا مولد لاہور ہے جیسا کہ خود صغانی کے بیان سے ثابت ہے؛

خواجہ نظام الدین اولیاؒ کا یہ بیان "او از بداؤن بود" مولد ہونے کی دلیل نہیں ہے، اہل علم جانتے ہیں کہ یہ پیرایۂ بیان ہمیشہ مولد ہونے کی دلیل نہیں ہوتا، اس لئے اس جملہ سے صغانی کے بدایونی الاصل ہونے پر استدلال نہیں کیا جا سکتا، صغانی کو صغان سے جو آبائی تعلق رہا ہے وہی اُن کا طرۂ امتیاز اور سرمایۂ افتخار رہا ہے جیسا کہ اُن کے اس شعر سے عیاں ہے،

فقلت یا دھرُ سالمنی مسالمۃً ... فاننی عمر حیّ تُم صاغانی [1]

---

[1] تاریخ ثغر عدن ص ۵۸،

اے زمانہ تو میرے ساتھ مصالحت کرلے کیونکہ میں حضرت عمرؓ بن الخطاب کی

اولاد سے ہوں اور وطن میرا صفاہان ہے۔

یہی وجہ ہے کہ انھوں نے تادم مرگ اپنے اس خاندانی اور آبائی تعلق کو کبھی فراموش نہیں کیا، اُ ہر جگہ اپنی نسبت صفانی لکھا اور مورخین اور تذکرہ نگاروں نے بھی اس نسبت کا ہر جگہ خیال رکھا ہے،

خواجہ نظام الدین اولیاء کی بزرگی اور صفانی سے بلا واسطہ تلمذ کے پیش نظران کے مذکورۂ بالا کی یہی توجیہ کیجا سکتی ہے کہ اس جملہ میں صفانی کے بدایون سے محض تعلق کا اظہار ہے،

"او از بداؤن بود" سے اس حقیقت کا بھی انکشاف ہوتا ہے کہ یہ تعلق اتنا معمولی تھا کہ جو قابلِ ذکر ہی نہ تھا، اور خود حسن سجزی بدایونی جامع ملفوظات کو بھی اس کا علم نہ تھا حضرت محبوب الٰہی نے انھیں بتایا کہ انھیں ہمارے وطن بدایون سے بھی ایک گونہ تعلق رہا ہے، مگر اس تعلق کی وضاحت سے جامع ملفوظات اور ارباب تذکرہ دونوں خاموش ہیں،

صفانیؒ جب پہلی مرتبہ بسلسلۂ سفارت دہلی آئے تو یہاں انکی ملاقات ایک دیرینہ دوست سے ہوئی، دوران گفتگو میں زمانہ طالب علمی کا ذکر چھڑ گیا صفانی نے بھی اپنے تحصیلِ علم کے زمانہ کا ایک واقعہ انھیں سنایا اور اللہ تعالیٰ کے ان انعاموں کا تذکرہ کیا جو اس نے ان پر کئے تھے، بقول حضرت نظام الدین اولیا فرمانے لگے جب ہم بدایوں میں پڑھتے تھے اس وقت ہمارے استاد کے پاس حدیث کی ایک کتاب ملخص نام کی تھی، ہمیں اس کے دیکھنے کا بڑا شوق تھا، یہ کتاب ہم نے ان سے مانگی تھی، مگر انھوں نے نہیں دی، ایک وہ وقت تھا کہ ہمیں کتابیں دینے سے بھی گریز کیا جاتا تھا، اور ایک یہ وقت ہے کہ ہم پر اللہ تعالیٰ نے ایسا کرم کیا ہے کہ اب اس جیسی کتاب کے سینکڑوں لکھنے والے آکر ہم سے پڑھ سکتے ہیں،

اللہ تعالیٰ نے صفانیؒ کو جو جاہ و منزلت عطا کی تھی، اس نے انھیں معاصروں کی نگاہوں میں

مشہور بنا دیا تھا، اس لئے کسی بدخواہ نے اُن کا یہ قول اُن کے استاد سے جو اس وقت بقید حیات تھے، نقل کر دیا کہ صغانی تو اب آپ کی نسبت بھی یہ کہتا ہے کہ ہمارے استاد نے ملخص دینے سے انکار کیا تھا، مگر اب اس کتاب کے مصنف جیسے سو آدمی اگر مجھ سے پڑھ سکتے ہیں، یہ سُن کر انھوں نے کہا معلوم ہوتا ہے اس کا حج قبول نہیں ہوا، ورنہ وہ ایسی بات نہ کہتا،

حضرت محبوب الٰہی فوائد الفواد میں فرماتے ہیں،

"القصہ چوں از آنجا بدہلی آمد، مگر در آنچہ بدایوں بود آنجا او را استادے بودہ است مردے بزرگ و صاحب ولایت بود، بر وکتابے بود، در حدیث کہ آنرا ملخص گویند، مولانا رضی الدین از وطلب نمودہ بود او را از نسخہ مضائقت نمود، چوں مولانا حصول علم دنفوذ معنی در دہلی آمد مگر با یارے می گفت کہ وقتے استاد من ملخص از من دریغ داشتہ بود ایں ساعت صد ہمچو صاحب آں کتاب باید کہ پیش من چیزے بخواند کسے ایں سخن با استاد او رسانید گفت نہ ہما نا کہ حج او قبول افتادہ باشد کہ اگر حج او قبول شدہ بودے ایں چنیں سخن نہ گفتے"[۵]

یہاں یہ نکتہ بھی لحاظ کے قابل ہے کہ حضرت نظام الدینؒ اولیاء کا مذکورہ بالا بیان تمام تر انہی الفاظ پر مشتمل ہے جو کسی بدخواہ نے صغانیؒ کے استاد سے جا کر کہے تھے،

تاریخ و سیر کی کتابوں کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ سفرا، جب دربار میں آتے تھے تو وہ اپنے فرائض ادا کرنے کے بعد بار بار دربار میں حاضری کے پابند نہیں رہتے تھے، اور عموماً ایسے علما اور ارباب کمال کو سفیر بنا کر بھیجا جاتا تھا جنھیں حدیث، فقہ، سیرا ور کلام میں کمال حاصل ہوتا تھا، وہ سفارت کی حالت میں درس و تدریس اور علم و فن کی خدمت سے گریز نہیں کرتے تھے، اس لئے طالبان علوم جوق درجوق اُن کی خدمت میں حاضر ہو کر پڑھتے اور حدیث کا سماع کرتے تھے، اسی وجہ سے سفیر کی

---

[۵] ملاحظہ ہو فوائد الفواد ص ۱۰۴،

آمد ایک یادگاری حیثیت اختیار کر لیتی تھی، اور عوام و خواص میں خلیفہ کی ہر دلعزیزی اور شہرت بڑھ جاتی تھی، ارباب تذکرہ اس قسم کے اہل علم سفیروں کے حالات میں ان کی اس علمی فیض رسانی کا تذکرہ خصوصیت سے کرتے ہیں، اس سلسلہ میں ہم یہاں صرف دو مثالیں پیش کرتے ہیں، تاج الدین عبد الوہاب السبکی المتوفی ۷۷۱ھ فخر الدین ابو علی یحییٰ بن الربیع العمری (جنھیں خلیفہ الناصر لدین اللہ نے سلطان غیاث الدین محمد بن سام المتوفی ۵۹۹ھ کے دربار میں خلعت دے کر غزنہ بھیجا تھا) کے حالات میں رقمطراز ہیں،

حدث بالکثیر..... بهراة	جب انھیں ایوان شاہی کی طرف سے
وبغزنة لما توجه الیها	غزنہ سفیر بنا کر بھیجا گیا تو انھوں نے غزنہ
رسولا من الدیوان العزیز[۱]	اور ہرات میں بکثرت حدیثیں بیان کیں،

مورخ ابن النجار نے ان کے فضل و کمال کا اظہار ان الفاظ میں کیا ہے،

کان اماماً کبیراً وفوراً نبیلاً	آپ بلند پایہ اور باوقار امام تھے، مذہب
حسن المعرفة بمذهب الشافعی	شافعیؒ کے بڑے واقفکار اور محقق و مدقق
محققاً مدققاً ملیح الکلام فی	تھے، جدل و مناظرہ میں بھی دلکش گفتگو
المناظرة والجدل مجوداً فی	کرتے تھے، علم کلام، ریاضی، اور تقسیم
علم الکلام والحساب وقسم	میراث کے بھی ماہر تھے، اور علم حدیث
الترکات وله معرفة حسنة	میں بڑی معرفت اور بصیرت حاصل
بالحدیث[۲]	تھی،

---

[۱] ملاحظہ ہو الطبقات الشافعیۃ الکبریٰ طبع اول مطبعہ حسینیہ مصر ۱۳۲۴ھ ج ۵ ص ۱۶۵ [۲] ایضاً کتاب مذکور،

سلطان غیاث الدین کے دربار میں ابن الربیع کی آمد کا تذکرہ منہاج الدین جوزجانی نے بھی کیا ہے، چنانچہ اپنی کتاب طبقات ناصری میں لکھتے ہیں،

"چند کرت از حضرت دار الخلافہ از امیر المومنین الناصر لدین اللہ خلعت فاخرہ بحضرت سلطان غیاث الدین طاب ثراہ واصل شد کرت اول ابن الربیع آمد و قاضی مجد الدین قدوۂ با او بدار الخلافہ رفت"[۵۱]

عبد اللہ بن عمر المکی نے بھی ظفر الوالہ میں اُن کی آمد کا ذکر ۵۹۵ھ کے واقعات میں کیا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ ابن الربیع سلطان غیاث الدین کے دربار میں اسی سال آئے تھے، لکھتے ہیں،

کان الناصر لدین اللہ ابو العباس احمد بن المستضی یراسل غیاث الدین و اول من وصل الیہ حاجباً من الخلیفۃ ابن الربیع و معہ خلعۃ الخلیفۃ و فی رجوعہ استصحبہ القاضی مجد الدین قدوہ بما یلیق من جانبہ للخلیفۃ[۵۲]	الناصر لدین اللہ ابو العباس احمد بن المستضی سلطان غیاث الدین کے یہاں قاصد اور سفیر بھیجا کرتے تھے اور سب سے پہلے جو سفیر خلیفہ کی طرف سے گیا، وہ محدث ابن الربیع تھے وہ اپنے ساتھ خلعت بھی لائے تھے، اُن کی واپسی کے وقت انکے ساتھ قاضی مجد الدین قدوہ سلطان غیاث الدین کی طرف سے خلیفہ کے شایان شان تحائف لے کر بغداد گئے تھے"

ابن الربیع کو سلطان شہاب الدین محمد بن سام غوری المتوفی ۶۰۲ھ کے دربار میں بھی سفیر بنکر جانے کا فخر حاصل ہے، مورخ سبکی طبقات الشافعیہ میں تحریر فرماتے ہیں،

---

[۵۱] ملاحظہ ہو طبقات ناصری، طبع کلکتہ ۱۲۶۳ھ ص ۶۰ [۵۲] ملاحظہ ہو ظفر الوالہ بمظفر والہ طبع لیڈن ۱۹۲۰ء ج ۲ ص ۶۶۶،

انّهٗ توفي في يوم الاحد السابع
والعشرين من ذي القعدة
سنة ست وستمائة وصلى
عليه يوم الاثنين بالمدرسة
النظامية (قلت) هذا هو
الصّواب في تاريخ وفاته و
ذكر غيره انه توفي في طريق
خراسان لما توجّه رسولاً
الى السّلطان شهاب الدّين
الغوري الى غزنة وهو وهمٌ
فانّهٗ عاد من عند السلطان
المذكور الى بغداد في سنة
ثلاث وستمائة واقام بها الى
ان توفي سنة ست وستمائة،[1]

ان کا انتقال ۲۷ ذی قعدہ ۶۰۶ھ
میں ہوا، نماز جنازہ مدرسہ نظامیہ میں
پڑھی گئی، میرے نزدیک یہی تاریخ وفات
صحیح ہے، ابن النجار کے علاوہ بعض مورخوں
نے لکھا ہے، کہ انھوں نے خراسان کے
راستہ میں وفات پائی، جب انھیں سلطان
شہاب الدین کے دربار میں سفیر بنا کر
غزنہ بھیجا گیا تھا، مگر یہ محض وہم ہے کیونکہ
وہ سلطان شہاب الدین کے دربار سے
۶۰۳ھ ہجری میں بغداد واپس آگئے تھے
اور سال وفات ۶۰۶ھ ہجری تک وہیں
رہے،

اس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ سفارت کی خدمت کے لئے کیسے کیسے صاحب فن علماء کا انتخاب کیا جاتا تھا، ابو شامہ المقدسی المتوفی ۶۶۵ھ ہجری نے محدث ابو الحسن علی بن ابراہیم الحنبلی المعروف بہ ابن نجیہ المتوفی ۵۹۹ھ کے حالات میں لکھا ہے،

يعثهٗ نور الدّين رحمة الله عليه

سلطان نور الدین رحمہ اللہ نے ابن نجیہ

---

[1] ملاحظہ ہو الطبقات الشافعیۃ الکبریٰ ج ۵ ص ۱۶۵،

رسولاً الیٰ بغداد فی	کو ۶۶۴ھ ہجری میں سفیر بنا کر بغداد
سنة اربع وستین وخمسمائة	بھیجا تھا، اور بغداد میں شیخ عبد الخالق
فسمع بها عبد الخالق بن احمد	ابن احمد بن یوسف وغیرہ نے اُن سے
بن یوسف وغیرہ[1]	حدیث کا سماع کیا تھا،

ایسا ہی صغانی کے ساتھ ہندوستان میں بھی ہوا، یہاں اُن کے طویل قیام سے قیاس ہوتا ہے کہ سفارت کے عہدہ پر ان کا تقرر عارضی نہ تھا۔ بلکہ طویل مدت کے لئے بھیجا گیا تھا، چنانچہ صغانی کا قیام ہندوستان میں سات آٹھ برس سے کم نہیں رہا اتنی مدت میں یہاں کہاں کہاں قیام رہا، یہ بتانا مشکل ہے لیکن اس میں کوئی شبہہ نہیں کہ کسی ایک جگہ مستقل قیام نہیں رہا، بلکہ انھوں نے ہندوستان کے مختلف حصوں کی سیاحت کی، جیسا کہ انھوں نے خود لکھا ہے،

انی شرّقت وغرّبت فی الهند	میں ہندوستان اور سندھ کے
والسند نیفا واربعین	مشرق و مغرب میں چالیس سال سے
سنة،[2]	اوپر گھوما پھرا ہوں،

اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ہندوستان میں کسی ایک جگہ مستقل نہیں رہے، بلکہ خلیفۂ بغداد کا پیغام سلطان التمتش کو پہنچانے اور فرائض منصبی کی انجام دہی کے بعد مختلف شہروں کی سیاحت کی،

---

[1] ملاحظہ ہو: الذیل علی الروضتین۔ طبع اول قاہرہ ۱۳۶۶ھ ص ۴۴:

[2] ملاحظہ ہو تاج العروس لفظ دکنکی

ہندوستان کے اہلِ علم صغانی کی حدیث دانی سے پوری طرح واقف تھے، اس لئے انھوں نے اُن کی آمد کو نعمت غیر مترقبہ سمجھا، چنانچہ وہ جہاں جاتے امراء اور علماء و مشائخ پروانہ کی طرح آپکے گرد جمع ہو جاتے تھے، اور آپ سے حدیث ولغت کی تحصیل کرتے تھے، درس و تدریس کے اس سلسلہ نے عوام وخواص دونوں سے آپ کا رابطہ استوار کر دیا تھا، اور وہ خلیفہ بغداد کے نام اور کام اور اسکی ہندوستانی مسلمانوں کے ساتھ ہمدردی و محبت سے پوری طرح واقف ہو گئے تھے، (باقی)

فقہ اسلامی کے ماخذ

قیاس

از جناب مولانا محمد تقی صاحب امینی صدر مدرس مدرسہ معینیہ اجمیر

(۵)

فقہ اسلامی کا چوتھا ماخذ "قیاس" ہے،

قیاس کی حقیقت و تعریف | قیاس کے لغوی معنی "اندازہ کرنا مطابق اور مساوی کرنا" ہیں، فقہار کی اصطلاح میں علت کو مدار بنا کر سابقہ فیصلہ اور نظیر کی روشنی میں نئے مسائل حل کرنے کو قیاس کہتے ہیں، اسکی تعریف یہ ہے

تقدیر الفرع بالاصل فی الحکم والعلة، [1]	حکم اور علت میں فرع (نیا مسئلہ) کو اصل (سابق حکم) کے مطابق کرنا،

ذیل کی تعریف اس سے زیادہ واضح ہے،

الحاق امر با مر فی الحکم الشرعی لاتحاد بینھما فی العلة	دو مسئلوں میں اتحاد علت کی وجہ سے جو حکم ایک مسئلہ کا ہے، وہی حکم دوسرے مسئلہ کا قرار دینا،

اس کی تفصیل یہ ہے کہ پیش آنے والے نئے مسائل کے حل کی دو صورتیں ہیں، (۱) جو چیزیں قرآن وسنت یا اجماع کے صریحی حکم سے ثابت ہیں، اُن کے الفاظ و معانی میں غور کیا جائے اور فقہا کے بیان کردہ

---

[1] نور الانوار ص ۲۲۴،

طرق نصوص اقتضاء کنایہ اشارۃ وغیرہ کے تحت نئے مسئلہ کا حکم دریافت کیا جائے۔ اس طرح بہت سے مسائل ظاہری الفاظ و معانی ہی سے حل ہو جائیں گے اور زیادہ گہرائی میں جانے کی ضرورت نہ ہوگی،

۲ - لیکن نئے حالات و مسائل کا پھیلاؤ اس قدر وسیع اور رنگ برنگ ہے کہ محض اس سے کام نہیں چلتا، ایسی صورت میں صریح حکم کے مفہوم سے مسئلہ کا حل ڈھونڈھا جائے گا یعنی گہرائی میں جاکر اس کی علت نکالی جائے گی، علت کی نوعیت و کیفیت میں غور کیا جائے گا، پھر نئے مسئلہ کی علت دیکھی جائے گی، اس کے مالہ و ماعلیہ میں نظر دوڑائی جائے گی، اگر پرانے اور نئے دونوں کی علتوں میں اتحاد ہے تو سابق حکم اس نئے مسئلہ پر بھی جاری کر دیا جائے گا، اسی عمل استنباط کا نام قیاس ہے، اس عمل کے ذریعہ ان نئے مسائل کا حل دریافت ہوتا ہے، جن کو صریح حکم کے الفاظ و معانی شامل نہیں ہوتے۔ بلکہ علت کے ذریعہ اس کے عقلی مفہوم میں داخل ہوتے ہیں،

اذا اخذ واحکم الفرع من الاصل	فقہا جب فرع (نیا مسئلہ) کا حکم اصل
سموا ذلك قیاسا لتقدیرهم	(سابق فیصلہ) سے نکالتے ہیں تو اسکو قیاس
الفرع بالاصل فی الحکم والعلۃ،[1]	کہتے ہیں کیونکہ اس صورت میں وہ حکم اور علت کے معاملہ میں
	فرع کا اندازہ اصل کے ساتھ لگاتے ہیں

قیاس کی اہمیت و ضرورت

قیاس کے ضرورت کی بنیادی وجہ وہی ہے جو اجماع کے باب میں مذکور ہو چکی کہ ایک طرف تو اصل و کلیات ہیں جو اپنے ظاہری مفہوم میں محدود ہیں، اور دوسری طرف حالات و تقاضا کے نئے تغیرات اور ضرورت زمانہ کی نئی نئی کروٹیں ہیں، جو آئے دن نئے نئے مسائل پیدا کرتی رہتی ہیں، ایسی صورت میں فطری طور پر اصول و کلیات اور تصریحی احکام کے عقلی مفہوم میں غور و فکر اور اُن کی روح اور مزاج سے واقفیت حاصل کر کے اس حد تک اُن کے دامن کو وسیع کرنے کی ضرورت ہے

---

[1] حسامی ص ۹۱۔

کہ ہر دور کے تقاضوں کو وہ اپنے اندر سمیٹ سکیں، اور زمانہ کے مفتی کو اس میں اپنا رنگ بھرنے کا موقع نہ مل سکے۔

قرآن حکیم میں قیاس کی بنیاد سے متعلق آیتیں | قرآن حکیم میں قیاس کی بنیاد ذیل کی قسم کی آیتیں بیان کی جاتی ہیں۔

فاعتبروا یا اولی الابصار (۵۹/۲) پس اعتبار کرو اے آنکھوں والے،

فقہا نے اعتبار کا مطلب یہ بیان کیا ہے

رد الشیٔ الی نظیرہ ای الحکم علی الشیٔ بما ھو ثابت لنظیرہ[۱] کسی شے کو اس کی نظیر کی طرف پھیرنا یعنی جو حکم اس کی نظیر کا ہے وہی حکم اس شے کا قرار دینا،

اس آیت کے الفاظ عام ہیں جو موعظت اور استنباط سب کو شامل ہیں۔

قرآن حکیم میں "تفقہ فی الدین" کو خاص جماعت کا مستقل مشن قرار دیا گیا ہے۔

لیتفقھوا فی الدین (۹/۱۲۲) تاکہ دین میں وہ جماعت فہم و بصیرت حاصل کرے،

تعلیم کتاب کے ساتھ حکمت کی تعلیم کو بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کا مستقل مقصد ٹھہرایا گیا ہے

ویعلمھم الکتاب والحکمۃ، (۳/۱۵۹) وہ رسول کتاب اور حکمت کی تعلیم دیتا ہے،

یہ سب انتظام اسی لئے تھا کہ نئے حالات و مسائل کے استنباط کا راستہ کھلے اور اسلامی تعلیم کی جامعیت و ہمہ گیریت قائم رہے اور اسکے ماننے والے نئی راہ کی تلاش میں سرگرداں ہو کر زمانہ کا شکار نہ بنیں،

علاوہ ازیں قرآن و سنت میں بہت سے احکام و اصول کی علتیں اور غایتیں ان کے ساتھ ہی بیان

---

[۱] توضیح بر حاشیہ تلویح ص ۴۰۵

کر دی گئی ہیں تاکہ صریح حکم کے ساتھ غیر صریح کو بھی شامل کیا جا سکے اور مزید استنباط و استخراج کا کام جاری رکھا جائے،

یہ صحیح ہے کہ علتوں اور غایتوں کے معلوم ہو جانے سے احکام کی تعمیل میں سہولت پیدا ہوتی ہے لیکن مذکورۂ بالا مقصد بھی تسلیم کرنے میں کوئی دشواری نہیں لازم آتی ہے، بلکہ مزید فوائد کے حصول کا دروازہ کھلتا ہے،

قیاس کی مخالفت میں پیش کیجانے والی آیتیں اسکے ثبوت میں زیادہ زوردار ہیں

یہ عجیب بات ہے کہ قیاس کے ثبوت کی زیادہ پرزور وہی آیتیں ہیں جو قیاس کی مخالفت میں پیش کی جاتی ہیں، مثلاً

نزّلنا علیک القرآن تبیاناً لکل شیئ، (۱۶/۸۹)	ہم نے آپ پر "الکتاب" نازل کی دین کی تمام باتیں بیان کرنے کے لئے،
ما من رطب ولا یابس الا فی کتاب مبین (۶/۷)	ہر خشک و تر کتاب مبین میں ہے،

یہ ظاہر ہے کہ قرآن مجید کے صرف الفاظ و معانی ہر پیش آمدہ صورت کے لئے بیان نہیں قرار دئیے جا سکتے اور نہ وہ ان سب کے جامع ہو سکتے ہیں، البتہ اُن کے مفہوم کی گہرائی اس حقیقت کی حامل ہو سکتی ہے، اس لئے لازمی طور پر وہی مراد ہوگی جیسا کہ عارفین نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے،

لا ینقضی عجائبہٗ ولا یخلق علی کثرۃ الرّد،	قرآن کے عجائب (حقائق و معارف) کبھی ختم نہ ہوں گے، اور نہ بار بار دہرانے سے یہ کلام پرانا ہوگا، (بلکہ ہر بار تفکر کے لئے علم و عرفان کی نئی نئی راہیں) (ترمذی)

انہی حقائق و معارف کے بارے میں ہے،

فقد انقصمت ظهور الفحول | ان کے ادراک سے بڑے بڑے مردمیدان
عن ادراکها وعجزت الافکار | کی کمر ٹوٹ گئی ہے اور افکار و تصورات کی
عن التطورات حول حریمها، | بلند پروازی بھی اس کے حریم تک نہیں پہنچ[۱]

یہ تو اس صورت میں ہے جب کہ دوسری آیت میں کتاب سے قرآن حکیم مراد لیا جائے اور تبیان سے پہلی آیت میں اصول و کلیات مراد نہ ہوں، بلکہ جزئیات و فروع مراد ہوں، ورنہ محققین مفسرین کی رائے ہے کہ کتاب سے مراد لوح محفوظ (علم الٰہی) ہے، اور اسی کی وہ صفت ہے، جو بیان کی گئی ہے، اور تبیان سے مراد اصول و کلیات ہیں، ان کے علاوہ اور بھی کئی آیتیں قیاس کی مخالفت میں پیش کی جاتی ہیں لیکن موقع اور محل کی تعیین کے بعد پھر مخالفت کی گنجایش نہیں رہتی ہے،

رسول اللہ کا قیاس کرنا دوسروں کے لئے دلیل جواز نہیں بن سکتا ہے

قیاس کے ثبوت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس طرز عمل سے بھی دلیل پیش کی جاتی ہے کہ جن معاملات میں صریح وحی نہ موجود ہوتی اُن میں آپ اپنی رائے اور اجتہاد سے حکم صادر فرماتے تھے لیکن چونکہ آپ مہبط وحی تھے، براہ راست الٰہی پالیسی کے محرم راز تھے، اور خطاے اجتہادی پر قائم رہنے سے آپ کی حفاظت کی جاتی تھی جو آپ کے علاوہ امت کے کسی فرد کو حاصل نہیں ہے، اس بنا پر دوسروں کے قیاس کے لئے آپ کا عمل دلیل جواز نہیں بن سکتا، البتہ آپ کا فرمان

انتم اعلم بامور دنیاکم | اپنے دنیوی امور کو تم زیادہ جانتے ہو،

اور

واذا امرتکم بشئ من رائ | جب میں اپنی رائے سے کسی شے کا حکم دوں
فانما انا بشر[۲] | تو میں بشر ہوں،

---

[۲] مسلم و مشکوٰۃ

دوسروں کے لئے قیاس کی گنجایش پیدا کرتا ہے، آپ کا ایک دوسرا صریح ارشاد اس بارہ میں نہایت اہم ہے آپ حضرت معاذ بن جبلؓ کو جب یمن بھیج رہے تھے تو امتحان کے طور پر اُن سے پوچھا کہ

بم تقضی قال بما فی کتاب اللہ قال فان لم تجد فی کتاب اللہ تعالیٰ قال اقضی بما قضی بہ رسول اللہ قال فان لم تجد ما قضی بہ رسول اللہ قال اجتهد برائی قال علیہ السلام الحمد للہ الذی وفق رسول رسولہ بما یرضی بہ رسولہ[1]	جب کوئی مقدمہ تمھارے سامنے پیش ہوگا تو کیسے فیصلہ کروگے؟ جواب دیا جیسا کہ کتاب اللہ میں ہے، پھر سوال کیا اگر کتاب اللہ میں صراحت نہ ہو تو کیا کروگے؟ انھوں نے کہا پھر سنت رسولؐ کے مطابق فیصلہ کروں گا پھر پوچھا اگر سنت میں بھی صراحت نہ ہو تو کیا کروگے؟ جواب میں کہا کہ ایسی حالت میں اپنی راے سے اجتہاد کرونگا، اس پر رسول اللہ خوش ہوئے اور فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کا شکر ہے کہ اُس نے اپنے رسول کے فرستادہ کو اس بات کی توفیق دی جو اس کے رسول کو پسند یدہ ہے

ایک دوسری روایت میں ہے کہ حضرت معاذؓ اور ابو موسیٰؓ دونوں کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یمن کے ایک ایک علاقہ کا قاضی بنا کر بھیجا تھا۔ اور آپکے استفسار کے جواب میں دونوں حضرات نے عرض کیا تھا۔

---

[1] کتب اصول فقہ،

اذا لم نجد الحکم فی السنۃ	جب ہم سنت میں حکم نہ پائیں گے تو ایک
نقیس الامر بالامر فما کان اقرب	معاملہ کو دوسرے معاملہ پر قیاس کریں گے اور
الی الحق عملنا بہ فقال علیہ	جو فیصلہ حق کے زیادہ قریب ہوگا، اسی
السلام اصبتما[1]	پر عمل کریں گے، رسول اکرمؐ نے فرمایا کہ تم
	دونوں کی رائے درست ہے،

قیاس کے خلاف ایک روایت کی توجیہ

جس روایت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنی اسرائیل کے قیاس پر نکیر کی ہے اور اس کو اُن کی ضلالت و گمراہی کا سبب ..... قرار دیا ہے، وہ یہ ہے،

قال لم یزل امر بنی اسرائیل	بنی اسرائیل کا معاملہ اس وقت تک درست
مستقیما حتیٰ کثرت فیھم اولاد	اور صحیح چلتا رہا جب تک کہ ان میں لونڈی
السبایا فقاسوا مالم یکن بما	زادوں کی کثرت نہ ہوئی، جنھوں نے پیش
کان فضلوا و اضلوا[2]	آنے والے معاملات کو سابقہ معاملات پر
	قیاس کیا، جس سے وہ خود بھی گمراہ ہوئے
	اور دوسروں کو بھی گمراہ کیا،

مگر اس روایت کے الفاظ ہی میں اس کا محل اور جواب موجود ہے، اولاد السبایا "(لونڈیوں کی اولاد) سے مراد غیر تربیت یافتہ اور ناحقیقت شناس لوگ ہیں جنھیں علمی و فکری زندگی میں کوئی مقام حاصل نہیں ہوتا ہے، مگر اپنی کم ظرفی اور تھڑ دلے پن کی وجہ سے اپنے کو غیر معمولی حیثیت و صلاحیت کا مالک سمجھنے لگتے ہیں ۔

یہ صورت حال ہر قوم کے غیر تربیت یافتہ لوگوں میں پائی جا سکتی ہے، بالخصوص زوال زدہ قوموں میں اسکی بڑی کثرت ہوتی ہے، کیونکہ اس میں سنجیدہ غور و فکر کی صلاحیت باقی نہیں رہتی، ظاہر ہے کہ جب

---

[1] منہاج الاصول بر حاشیہ التقریر والتحبیر جلد ۲ ص ۲۲۷، [2] دارمی وغیرہ،

ایسے لوگ قیاس کرنے لگیں گے تو اس کا نتیجہ گمراہی کے سوا اور کیا ہوسکتا ہے،

صحابہؓ کے عمل اور اجماع سے قیاس کا ثبوت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد صحابہ کرامؓ کی زندگی میں قیاس کا ثبوت ملتا ہے کہ فقہا نے قیاس پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے لیکن چونکہ ان کے زمانہ میں تمدن کو زیادہ وسعت نہیں ہوئی تھی، اس بنا پر قیاس عملی مسائل تک محدود رہا، چنانچہ جو نیا عملی مسئلہ پیش آتا تو کتاب وسنت سے اس کا حکم دریافت کیا جاتا اُن میں نہ ملتا، اور اجماع کی بھی کوئی صورت نہ بن سکتی، تو اجتہاد اور رائے سے اس کا فیصلہ کیا جاتا تھا۔ اس کی چند مثالیں یہ ہیں،

حضرت ابوبکرؓ سے کلالہ (جس کے نہ باپ ہوں اور نہ اولاد) کی وراثت کے بارے میں حکم دریافت کیا گیا تو فرمایا،

اقول فیھا برای فان یکن صوابًا	میں اپنی رائے سے یہ بات کہتا ہوں اگر
فمن اللہ وان یکن خطاً فمنی	وہ صحیح ہے تو اللہ کی طرف سے ہے اور
ومن الشیطان[۱]	اگر غلط ہے تو میری طرف سے اور شیطان کی طرف سے سمجھو،

اسی طرح حضرت عمرؓ نے جد (دادا) کے بارے میں ایک موقع پر فرمایا،

اقضی فیہ برائی[۲]	اپنی رائے سے اس کے بارے میں فیصلہ کرتا ہوں،

حضرت عثمانؓ نے حضرت عمرؓ سے ایک موقع پر فرمایا،

ان اتبعت رایك فسدید و	اگر آپ اپنی رائے کی اتباع کریں تب
ان تتبع رای من قبلك	بھی ٹھیک ہے، اگر اپنے پیشرو کی رائے

۱؎ منہاج الاصول، ۲؎ ،،

فنعم الرای، [۱] کی اتباع کریں تو اور بہتر ہے،

حضرت علیؓ نے ایک مسئلہ کے بارے میں فرمایا کہ پہلے میری اور عمرؓ کی رائے اس میں متفق تھی لیکن اب میری رائے خلاف ہو گئی ہے۔

وَقَدْ رَأَیْتُ الْآنَ بَیْعَھُنَّ، [۲] اب میں ان کی بیع کو مناسب سمجھتا ہوں

حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ نے جس عورت کو طلاق لینے کا اختیار دیا گیا تھا اس کے بارے میں فرمایا کہ

"میں اپنی رائے سے فتوی دیتا ہوں اگر صحیح ہے تو اللہ کی جانب سے اور غلط ہے تو میری اور شیطان کی طرف سے ہے۔ اللہ اور اس کا رسول اس سے بری ہیں [۳]"

اسی طرح حضرت عبد اللہ بن عباسؓ اور زید بن ثابتؓ وغیرہ جلیل القدر اصحاب کی رائیں (قیاس) بکثرت ملتی ہیں جن کے بعد قیاس کے ثبوت میں کوئی شک وشبہ باقی نہیں رہتا،

یہ حضرات اپنے شاگردوں اور حکومت کے عہدیداروں کو بھی (جن میں صلاحیت ہوتی) قیاس کا حکم دیتے تھے۔ مثلاً حضرت عمرؓ نے قاضی شریح کو جب کوفہ کا قاضی مقرر کیا، تو فرمایا کہ

"جب کسی معاملہ میں قرآن وسنت میں صریح حکم نہ ملے، اور تمھیں شبہ ہو تو اپنی رائے سے اجتہاد کرو [۴]"

اسی طرح حضرت عمرؓ نے حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کو بصرہ کی امارت پر مقرر کرتے وقت جو فرمان دیا تھا، وہ بھی قیاس کے بارے میں نہایت صریح ہے۔

اعرف الاشباہ والنظائر وقس الامور برائک، [۵] پیش آمدہ مسائل کے مشابہ فیصلہ اور نظیروں کی معرفت حاصل کرو اور ان پر اپنی رائے سے قیاس کرو

---

[۱] مناہج الاصول ص ۲ [۲] ایضاً [۳] تاریخ التشریع الاسلامی ص ۵ [۴] ایضاً [۵] مناہج الاصول،

قیاس کے خلاف صحابہؓ کے اقوال اور اُن کے عمل

ایک طرف قیاس کے بارے میں ان بزرگوں کے یہ اقوال و عمل موجود ہیں دوسری طرف اس کی مخالفت میں بھی اُن کے اقوال ہیں، چنانچہ حضرت ابوبکرؓ نے ایک موقع پر فرمایا،

ای سماء تظلنی وای ارض	کون آسمان اپنے زیر سایہ مجھے رکھے گا اور
تقلنی اذا قلت فی کتاب اللہ	کون زمین مجھے اٹھائے گی جب میں اللہ
برأیی،[۱]	کی کتاب میں اپنی رائے سے کچھ کہوں گا،

حضرت عمرؓ کا ارشاد ہے،

ایاکم واصحاب الرای فانھم	لوگو! اصحاب رائے سے اپنے کو بچاؤ، وہ
اعداء السنن اعیتھم الاحادیث	سنت کے دشمن ہیں، حدیث محفوظ رکھنے
ان یحفظوھا فقالوا بالرای،[۲]	سے وہ عاجز ہیں، اس لئے اپنی رائے سے
	کہتے ہیں،

اس روایت کا ٹکڑا اعیتھم الاحادیث ان یحفظوھا فقالوا بالرای نہایت غور و فکر کا مستحق ہے،

ایک اور موقع پر حضرت عمرؓ نے فرمایا

ایاکم والمکایلۃ قیل وما المکایلۃ	اپنے آپ کو مکایلہ سے بچاؤ جب پوچھا گیا
قال المقایسۃ[۳]	کہ مکایلہ کیا چیز ہے تو فرمایا آپس میں قیاس

غالباً اس کا تعلق زیر بحث قیاس سے نہیں ہے،

حضرت علیؓ کا ارشاد ہے

---

[۱] منہاج الاصول ۵۲ [۲] ۵۳ ،،

لو کان الدین یوخذ قیاسًا لکان	اگر دین قیاس سے حاصل کیا جاتا تو موزے
باطن الخف اولی بالمسح من	کے نیچے کے حصہ پر مسح کرنا اوپر کے حصہ پر مسح
ظاھرہ[1]،	کرنے سے زیادہ بہتر ہوتا،

حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے فرمایا:

یذھب قراءکم وصلحاءکم و	تمہارے اہل علم اور صلحا رخصت ہو جائیں گے
یتخذ الناس رؤساجھالا	اور لوگ جاہلوں کو سردار بنالیں گے وہ
یقیسون الامور برائھم[2]،	معاملات میں اپنی رائے سے قیاس کریں گے،

بظاہر ان اقوال میں تضاد معلوم ہوتا ہے لیکن درحقیقت تضاد نہیں ہے، بلکہ رائے اور قیاس کی مخالفت کا مقصود محض احتیاط ہے، کہ ہر کس و ناکس اس کا مدعی نہ بن جائے، بلکہ اس کی اجازت انہی لوگوں کو ہوگی، جو ہر حیثیت سے اس کی پوری صلاحیت رکھتے ہیں،

قیاس کی اجازت انہی مسائل میں ہوگی جن کی حقیقی معنوں میں ضرورت سمجھی جائے گی، اور بقول حضرت عمرؓ اشباہ و نظائر پر قیاس کیا جائے گا لیکن جہاں سہل پسندی اور ہوا و ہوس کے غلبہ کی وجہ سے ضرورت بنائی جائے گی، یا قیاس کرنے میں اس کے حدود و قیود کی رعایت نہ ملحوظ رکھی جائے گی وہاں قیاس کی قطعاً اجازت نہ ہوگی، مذکورہ بالا اقوال میں اسی کی طرف اشارہ ہے، ورنہ اگر قیاس کا دروازہ مطلق بند کر دیا جائے تو نئے مسائل کے حل کی کوئی شکل نہیں رہجاتی،

زیر بحث قیاس میں اہلیت و صلاحیت کا معیار کیا ہے؟ کن لوگوں کو قیاس کی اجازت ہے؟ کن کو نہیں ہے، اس سلسلہ کی کچھ باتیں فقیہ کے ذیل میں گذر چکی ہیں، اور آیندہ مستقل عنوان اجتہاد کے تحت ہی ذکر کی جائیں گی، یہاں فقہاء کے مقرر کردہ اصول و ضوابط اور حدود و قیود کسی قدر تفصیل کے ساتھ بیان کئے جاتے ہیں،

---

[1] منہاج [2] ایضاً

قیاس میں اصل دارو مدار علت ہے

اصل حکم (سابقہ فیصلہ اور نظیر) کو فقہار کی اصطلاح میں مقیس علیہ اور حل طلب نئے مسئلہ کو مقیس کہتے ہیں، اور ان دونوں میں جو شے مشترک ہوتی ہے جس کی وجہ سے اصل حکم کو فرع (نئے مسئلہ) پر جاری کرتے ہیں، اس کو "علت" سے تعبیر کرتے ہیں، اس لئے قیاس میں "علت" ہی پر سارا دار مدار ہوتا ہے، پوری بحث اس کے گرد حلقہ کاٹتی ہے،

لیکن خود علت کی بحث اتنی پر پیچ اور مختلف فیہ ہے کہ اس میں سے راجح قول نکالنا نہایت مشکل ہے، حق یہ ہے کہ جب بات قیاس اور رائے پر ٹھہری تو اختلاف کی پر پیچ وادی سے نجات کیونکر حاصل ہو سکتی ہے، کسی قول کو ترجیح دینے میں مرجح (ترجیح دینے والے) کی ذہنی و فکری زندگی کو بڑا دخل ہوتا ہے، اور حالات و تقاضے کی ضرورت بھی اثر انداز ہوتی ہے، کیونکہ مادی و معنوی ماحول سے تو کوئی شے بھی محفوظ نہیں رہتی، ان حالات میں یہ توقع کیسے ہو سکتی ہے کہ ایک دور کی ترجیحی صورتیں ہر دور میں وہی ترجیحی حیثیت قائم رکھ سکیں گی، یا ایک شخص کی ترجیح دی ہوئی صورت تمام اشخاص کے نزدیک بعینہٖ مسلم ہوگی،

فقہار کے مختلف اقوال سے سب سے بڑا فائدہ یہ ہے کہ بڑی حد تک بنی بنائی زمین مل جاتی ہے، لیکن حالات اور زمانہ کی مناسبت سے ترجیحی صورتیں نکالنا اور نئے برگ و بار کے قابل بنانا یہ قوم کی ذاتی صلاحیت اور زمانہ کے تقاضا اور اس کی ضروریات پر منحصر ہے،

فقہار نے احکام کا تعلق چار چیزوں سے بیان کیا ہے[۱] (۱) علت (۲) سبب (۳) شرط اور علامت ان میں سے ہر ایک کی تعریف اور باہمی فرق درج ذیل ہے،

علت سبب شرط و علامت کی تعریف اور باہمی فرق

(۱) علت لغت میں اس عارض کو کہتے ہیں جو محل کے وصف میں تغیر پیدا کر دے، بیماری کو علت اسی بنا پر کہتے ہیں کہ انسان (محل) کی صحت (وصف) میں تغیر پیدا کرتی ہے، فقہار کی اصطلاح میں جس عارض کے پائے جانے کے وقت حکم کا ثبوت ہو اسے "علت" کہتے ہیں اس کی تعریف یہ ہے۔

ما شرع الحکم عند وجودہ لا بہ[۵۱] حکم کا تقرر اس کے پائے جانے کے وقت ہو اس کے سبب سے حکم کا تقرر نہوا ہو،

دوسری یہ ہے،

مایضاف الیہ وجوب الحکم ابتداءً[۵۲] جس کی طرف بغیر کسی واسطہ کے حکم کا تقرر منسوب کیا جائے،

سبب وغیرہ کی طرف بھی حکم کی نسبت ہوتی ہے لیکن وہ علت ہی کے واسطہ سے ہوتی ہے، البتہ حکم کے ثبوت اور تقرر کی نسبت صرف علت کی طرف کی جاتی ہے اگر کبھی سبب وغیرہ کی طرف نسبت ہوتی ہے، تو وہ علت کے درجہ میں ہوتے ہیں،

(۲) سبب کے لغوی معنی وہ راستہ اور طریقہ ہے، جو مقصود تک پہنچتا ہے، قرآن حکیم میں ہے:- وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا ؕ اور ہم نے اس کو ہر طرح کا ساز وسامان دیا تھا یعنی اسباب طریقہ جو حکمرانی تک اس کو پہونچانے والا تھا، ای طریقاً موصلا الیہ[۵۳]

فقہاء کی اصطلاح میں حکم تک پہونچنے کے راستہ اور طریقہ کو سبب کہتے ہیں، ما یکون طریقاً الی الحکم[۵۴]،

(۱) راستہ اور (۲) راستہ پر چلنا، الگ الگ دو چیزیں ہیں، راستہ سبب ہے اور چلنا "علت" ہے پہونچنے کی نسبت چلنے کی طرف ہوگی نہ کہ راستہ کی طرف، پہونچنے کا تحقق اسی وقت ہوگا جب کہ چلنے کا تحقق ہو، راستہ، ہزار موجود سہی لیکن چلے بغیر کیسے طے ہو سکتا ہے،؟

رسی (سبب) ڈول اور کنواں سب موجود ہیں لیکن پانی نکالنے کی نسبت انسان کے فعل

---

[۵۱] التقریر والتحبیر ص ۱۴۱ [۵۲] کتاب التحقیق ص ۲۲۶ [۵۳] ایضاً ص ۲۶۲،

[۵۴] حسامی ص ۱۲۹،

(علت) کی طرف ہوگی نہ کہ رسی کی طرف، اور رسی کی طرف بھی ہوگی تو انسانی فعل (علت) کے واسطہ سے ہوگی، چنانچہ

کل ما کان طریقاً الی الحکم بواسطة یسمیٰ لہٗ سبباً و یسمی الواسطة علة[1]	کسی واسطہ سے حکم تک پہونچنے کا جو راستہ ہو، وہ سبب ہے اور واسطہ علت ہے

(۳) شرط کے معنی لغت میں ایسی علامت کے ہیں، جس پر شئے کا وجود موقوف ہو، اور فقہا کی اصطلاح میں وہ ہے کہ جس پر حکم کا وجود موقوف ہو،

ما یضاف الحکم الیہ وجوداً عندہٗ[2]	وہ شئے جس کے وجود کے وقت حکم کے وجود کی نسبت کی جائے،

حکم کا وجود (پایا جانا) اور شئے ہے اور حکم کا وجوب (ثابت و قائم ہونا) دوسری شئے ہے شرط پر وجود موقوف ہوتا ہے اور علت پر وجوب موقوف ہوتا ہے، ان تینوں سے حکم کے تعلق کو فقہار نے اس طرح بیان کیا ہے،

الحکم یتعلق بسببہ و یثبت بعلتہ و یوجد عند شرطہ[3]	حکم تعلق رکھتا ہے اپنے سبب سے، ثابت ہوتا ہے اپنی علت سے، پایا جاتا ہے اپنی شرط کے وجود کے وقت

(۴) علامت کے معنی "نشان" کے ہیں جیسے راستہ اور مسجد کے لئے منارہ نشان کا کام دیتا ہے اور فقہار کی اصطلاح میں حکم کے وجود کا پتہ نشان دینے والی شئے کو علامت سے تعبیر کیا جاتا ہے،

ھی ما یعرف وجود الحکم من	وہ شئے جو حکم کے وجود کا پتہ دے مگر نہ

---

[1] اصول الشاشی ص ۱۰۹ [2] کتاب التحقیق ص ۲۰ [3] اصول الشاشی ص ۱۰۹

غیر ان یتعلق بہ وجود ہ ولا | حکم کے وجود سے کوئی تعلق رکھے اور نہ
وجوبہ[1] | ثبوت سے،

سبب اور علامت اس معاملہ میں برابر ہیں کہ حکم کا وجود اور وجوب ان دونوں پر موقوف نہیں ہے سبب حکم تک پہونچنے کا راستہ اور طریقہ ہے، اور علامت صرف علامت کا کام دیتی ہے، البتہ شرط اور علت میں یہ فرق ہے کہ شرط سے حکم کا وجود ہوتا ہے، اور علت سے اس کا ثبوت (وجوب) ہوتا ہے،

ہر نص معلول بعلت ہے فقہاء کے نزدیک یہ ایک اہم سوال ہے کہ ہر حکم (نص) معلول بعلت (یعنی ہر حکم کی کوئی نہ کوئی علت ضرور ہوتی ہے) ہے یا نہیں؟ محققین کا فیصلہ ہے کہ ہر حکم معلول بعلت ہے، یہ الگ بات ہے کہ کسی حکم کے فعل کی خصوصیات کی بنا پر وہ علت دوسرے حکم کی طرف منتقل نہ ہو، اور علت کو مدار بناکر دوسرے مسائل کا اس پر قیاس نہ کیا جاسکے۔ دراصل ابتداء آفرینش سے الٰہی پالیسی یہ رہی ہے کہ انسانوں کی فلاح و بہبود میں ہمیشہ اضافہ اور اس کی مضرتوں کا دفعیہ ہوتا رہے، اس کی وہی مناسب صورتیں قابل عمل تھیں،

۱۔ ایسے اصول و ضوابط مرتب کئے جائیں، جن کے ذریعہ فوائد حاصل ہوں،

۲۔ ایسے حدود و قیود متعین کئے جائیں جن سے مضرت کا دفعیہ ہوسکے،

اور انسان کو فوائد کے حصول، اور مضرتوں کے دفعیہ کی مختلف تعبیرات کے ذریعہ تاکید کی جائے اس پالیسی کو بروئے کار لانے کے لئے اللہ تعالیٰ نے ابتدا ہی سے اپنے رسول بھیجے، اور ان کے ذریعہ اصول و ضوابط اور حدود و قیود پر مشتمل دستور مرحمت فرمائے، جن سے الٰہی پالیسی کے مطابق منافع حصول، اور مضرت کا دفعیہ ہوتا رہا،

---

[1] کتاب التحقیق ص ۲۷۹۔

یہ صحیح ہے کہ احکام کی تعمیل اس پالیسی (مصالح) کی معرفت پر موقوف نہیں ہے کیونکہ انسانی عقل محدود اور متفاوت ہوتی ہے، پھر ہوائے نفس اور آزادی و بے قیدی کی کوئی حد نہیں ہے، ایسی صورت میں یہ کیسے توقع کی جاسکتی تھی، کہ یہ شخص الٰہی پالیسی کو پوری طرح سمجھ کر اس پر عمل کرے گا، اسلئے یہ چیز انسانوں کے اختیار میں نہیں رکھی گئی،

لیکن اس سے بھی انکار نہیں ہو سکتا کہ مقصد اور نصب العین کو آگے بڑھانے اور پالیسی کو عملی جامہ پہنانے کے لئے ان مصالح سے واقفیت بھی ضروری ہے مگر الٰہی پالیسی میں خفا اور غموض کی وجہ سے یہ واقفیت آسان نہیں ہے، ہر حکم کی مصلحت کا پتہ چلانا اور مضرت کے دفعیہ کی راہ تلاش کرکے الٰہی پالیسی کے ساتھ ان دونوں میں مطابقت کرنا بڑا مشکل کام ہے، اس اشکال کو دور کرنے کے لئے ایک ایسے طریقہ کی ایجاد کی ضرورت پڑی، جو ان مصالح کے لئے لازم اور اس کی کنہ تک پہنچنے کا ایسا آسان ذریعہ ہو جس سے مختلف صلاحیتوں کے لوگ ان مصالح کو سمجھ سکیں، اور اُن کے مطابق عمل پیرا ہو کر اپنے کو مضرتوں سے بچا کر فوائد حاصل کر سکیں، فقہاء کی اصطلاح میں اسی شے کو علت کہتے ہیں، اس جگہ حکمت اور علت کے فرق کو اچھی طرح ذہن نشین کر لینا چاہئے،

حکمت اور علت میں فرق (۱) حکمت وہ مصلحت ہے جو ابتدائے آفرینش سے الٰہی پالیسی کی بنیاد ہو، اس میں خفا ہوتا ہے اس لئے اس کا انضباط مشکل ہوتا ہے، مگر اصول و ضوابط اور حدود و قیود اس کی جانب رہنمائی کرتے ہیں، بلکہ وہ اس کے حاصل کرنے کا واسطہ اور ذریعہ ہوتے ہیں

(۲) علت، اصول و حدود کی مصلحت پر دلالت سے نکالی جاتی ہے، اور مصلحت کے ساتھ لازم یہ ایک ایسی وحدت ہو جس میں کثرت ہوتی ہے، اس کا عقل کے مطابق ہونا ضروری ہے، تاکہ حکم کا مدار بن سکے اور انسانی افعال کے احکام معلوم کرکے نصب العین کو آگے بڑھایا جاسکے جسطرح نحو کا ایک قاعدہ ہے کہ "فاعل مرفوع" ہے، اور "مفعول منصوب" ہوتا ہے اسلئے جس شخص کو بھی یہ قاعدہ معلوم ہوگا، وہ فاعل

کو رفع اور مفعول کو نصب دے گا، یہی حال علت کا سمجھنا چاہیے جس شخص کو علت معلوم ہوگی، اس کو جہاں انسانی اعمال کا حکم معلوم کرنے کی ضرورت ہوگی، اس کے ذریعہ معلوم کرکے نصب العین کو آگے بڑھائے گا،

حکمت علت نہیں قرار دی جاتی ہے حکمت میں چونکہ خفا ہوتا ہے اس لئے اس کو منضبط کرکے لوگوں کے ذہن و عقل کے مطابق بنانا دشوار ہوتا ہے، اس لئے قیاس کا مدار حکمت (مصلحت) نہیں قرار پاسکتی ہے البتہ ایک صورت حکمت کو علت بنانے کی ہے، جو آگے آئے گی،

لا یصلح القیاس لوجود المصلحۃ — مصلحت کی بنیاد پر قیاس مناسب نہیں

ولکن لوجود علۃ مضبوطۃ — ہے، بلکہ منضبط علت ہی پر قیاس ہوگا

ادیر علیھا الحکم[1] — اور وہی حکم کا مدار بنے گی،

اگر ہم حکمت (مصلحت) کو مدار بناکر قیاس کا سلسلہ شروع کریں تو بعض احکام میں بڑی مشکل پیش آئے گی اور بعض میں تضاد پیدا ہونے کا اندیشہ ہے، مثلاً نماز قصر (چار کے بجائے دو رکعت) اور افطار صوم (روزہ نہ رکھنا) کی علت سفر ہے اور حکمت (مصلحت) مشقت و تکلیف کا ازالہ ہے، مگر یہ مشقت اور تکلیف ان لوگوں کو بھی اٹھانا پڑتی ہے جو اپنے گھر رہ کر روزہ کی حالت میں محنت و مشقت کے کام کرتے ہیں، مثلاً مزدور اور لوہار بڑھئی وغیرہ اس لئے حکمت کو علت بنانے میں ایسے لوگوں کو بھی مسافر کی جیسی سہولت ملنی چاہیے، اور نماز کے قصر اور افطار صوم کی اجازت ہونی چاہیے کیونکہ حکمت یہاں بھی پائی جاتی ہے لیکن علت کو مدار بنانے میں یہ دشواری نہیں پیش آتی ہے کیونکہ علت سفر ہے اور یہ لوگ مسافر نہیں ہیں،

یا مثلاً ایک الٰہی پالیسی (مصلحت) جان کی حفاظت ہے اگر اس کو ہر جگہ علت بنالیا جائے تو

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ ص ۱۲۹،

جہاد کی اجازت نہ ہونی چاہئے، کیونکہ اس میں بھی جان کا اتلاف ہوتا ہے، اور لوگوں کو یہ فلسفہ سمجھانا پڑیگا کہ جہاد میں بھی جان کی حفاظت ہوتی ہے، اور ایک ادنی زندگی دے کر اس سے بہتر زندگی حاصل ہوتی ہے، یا چند اشخاص کی جان کے اتلاف سے پوری ملت کو زندگی حاصل ہوتی ہے،

ع ہے کبھی جان اور کبھی تسلیم جان ہے زندگی

علت عقلی بساط کے موافق ہونی چاہئے

اس سے ثابت ہوا کہ علت ہی حکم کا مدار بن سکتی ہے، اس لئے ضروری ہے کہ کہ وہ سمجھ اور عقلی بساط کے موافق ہو تاکہ افعال کے احکام معلوم کرنے میں سہولت ہو،

یجب ان یکون علة الحکم صفة	یہ ضروری ہے کہ حکم کی علت ایسی صفت
یعرفها الجمهور ولا تخفی علیهم	ہو جس کو لوگ جان سکیں، اس کی حقیقت
حقیقتها ولا وجودها من	مخفی نہ ہو اور اس کے وجود اور عدم میں
عدمها،	امتیاز ہو سکتا ہو،

علت کیا کیا چیزیں ہوتی ہیں

علت کے لئے یہ کافی ہے کہ وہ مصلحت کے حصول کا ظن غالب پیدا کرے، اور عمومی حیثیت سے وہ پائی جا سکتی ہو، اسکی کئی صورتیں ہو سکتی ہیں (۱) وہ واسطہ و ذریعہ ہو (۲) راستہ و طریقہ ہو (۳) مصلحت سے اس کا اتصال ہو، (۴) اس کے لئے لازم ہو،

مثلاً شرب خمر سے مفاسد پیدا ہوتے ہیں، مضرت ہوتی ہے، اور عمومی حیثیت سے شرب خمر ان مفاسد کے لئے لازم ہے، شارع کا مقصود جن کا دفعیہ ہے اس بنا پر شارع نے شراب کی تمام قسموں سے روک دیا[۲]،

یہ بات بھی واضح کرنے کی ہے کہ جب ذریعہ اور طریقے یا کئی لازم ایسے پائے جائیں جو سبب علت

---

[۱] حجۃ اللہ البالغہ ص ۹، [۲] ایضاً،

بن سکتے ہوں تو علت اسی کو بنائیں گے جس کی معقول وجہ ترجیح موجود ہو، مثلاً وہ دوسرے ذریعوں اور لازم کی بہ نسبت زیادہ واضح اور زیادہ منضبط ہو یا لزوم کی نسبت زیادہ قوی ہو، وجہ ترجیح ظہور وانضباط یا لزوم کی جہت سے معلوم کیجائے گی، مثلاً قصر اور افطار کی علت مرض اور سفر ہی کو قرار دیا گیا، حالانکہ گرمی سردی وغیرہ اور چیزیں بھی علت ہو سکتی تھیں لیکن گرمی اور سردی کی حدین قائم کرنا مشکل کام ہے بخلاف سفر اور مرض کے کہ اس میں زیادہ اشتباہ اور انضباط میں دشواری نہ تھی اس بناپر یہ دونوں علت قرار پائے اور وہ دونوں علت نہ بن سکے،

علت کی ساخت کیسی ہوتی ہے، | علت کی ساخت میں کبھی انسان کی حالت کا اعتبار کیا جاتا ہے، اور کبھی اس چیز کی حالت کا جس پر انسان کا فعل واقع ہوتا ہے،

۱- وہ علت جس کی ساخت میں انسان کی حالت کا اعتبار کیا جائے (ایمان کے مخاطب کے علاوہ) یہ حالت انسان کی صفتِ لازمہ (جس کی وجہ سے وہ احکام شرعیہ کا مکلف ومخاطب بنتا ہے) اور ایسی ہیئت کا اعتبار ہوتا ہے، جو وقتاً فوقتاً طاری ہوتی ہے، مثلاً وقت استطاعت اور ارادہ وغیرہ،

دراصل یہ "حالت" صفتِ لازمہ اور ہیئتِ طاریہ سے مرکب ہوتی ہے، اور یہ مرکب حالت علت بنتی ہے، علت کی یہ قسم زیادہ تر عبادات میں پائی جاتی ہے مثال کے لئے چند اقوال درج ذیل ہیں

من ادرک وقت صلوٰۃ و	جس شخص نے نماز کے وقت کو پایا ایسی
هُوَ عَاقِلٌ بَالغٌ وجب علیہ	حالت میں کہ وہ عاقل و بالغ ہے اس پر
ان یصلیہا،	نماز پڑھنا واجب ہے، ......
....	
ومن شہد الشہر وھو عاقل	جس شخص نے رمضان کا مہینہ پایا ایسی

بالغ مطیق وجب علیہ ان یصومہ،	حالت میں کہ عاقل و بالغ ہے، اور روزہ رکھنے کی طاقت رکھتا ہو اس پر روزہ رکھنا واجب ہے
و من ملك نصابًا وحال علیہ الحول وجب ان یزکیہ،	جو شخص نصاب (وہ مقدار جس پر زکوٰۃ فرض ہے) کا مالک ہو اور سال گذر گیا اس پر زکوٰۃ واجب ہے،

ان تینوں صورتوں میں صفت لازمہ عقل و بلوغ ہے، اور ہیئت طاریہ نماز میں وقت، روزہ میں مہینہ اور زکوٰۃ میں ملک نصاب ہے، ان سب سے مل کر جو مرکب حالت بنی اور وہ علت قرار پائی، چنانچہ نماز کی علت ادراک وقت (وقت پانا) روزہ کی علت شہود شہر (رمضان کا آجانا) اور زکوٰۃ کی علت ملک نصاب ہے، یہ تینوں علتیں اسباب کے نام سے بھی مشہور ہیں، کبھی ایسا ہوتا ہے کہ شارع کسی مفاد کے پیش نظر کسی صفت کے اثر کو گھٹا دیتا ہے، مثلاً جو شخص نصاب کا مالک ہے، ابھی سال اس پر نہیں گذرنے پایا کہ وہ زکوٰۃ پیشگی ادا کرنا چاہے تو ادا کر سکتا ہے، زکوٰۃ میں سال گذرنا شرط ہے لیکن اس صورت میں شرط کے اثر کو مفاد کے پیش نظر گھٹا دیا گیا ہے،

۲- وہ علت جس کی ساخت میں اس چیز کی حالت کا اعتبار ہوتا ہے، جس پر انسان کا فعل واقع ہو کبھی تو صفت لازمہ ہوتی ہے، اور کبھی صفت طاریہ یعنی کبھی کبھی طاری ہونے والی، لازمہ کی مثال

یحرم شرب الخمر (شراب کا پینا حرام ہے) یحرم اکل الخنزیر (سور کا کھانا حرام ہے)

یحرم اکل کل ذی ناب من السباع (وہ درندے حرام ہیں، جن کے دانت کچلیوں والے ہوں)

یحرم کل ذی مخلب من الطیر، (پنجہ سے شکار کرنے والے تمام پرندے حرام ہیں)

یحرم نکاح الامہات (ماؤں سے نکاح حرام ہے)

ان مثالوں میں جس صفت کی وجہ سے مذکورہ چیزیں حرام ہیں، اُن سے وہ صفت کبھی زائل نہیں ہوتی ہے۔

والسارق والسارقہ فاقطعوا	چوری کرنے والے مرد اور عورت کے
ایدیھما،	ہاتھ کاٹ ڈالو،
الزانیۃ والزانی فاجلدوا	زنا کرنے والے مرد اور عورت میں سے
کل واحد منھما مائۃ جلدۃ،	ہر ایک کو سو سو کوڑے مارو،

ان صورتوں میں زنا اور چوری صفت لازمہ نہیں ہیں، بلکہ کبھی کبھی پائی جاتی ہے، جس پر انسان کا فعل واقع ہوتا ہے، کبھی اسکی دو حالتیں جمع کر لی جاتی ہیں، جیسے

یجب رجم الزانی المحصن	زانی محصن کو رجم کرنا واجب ہے۔
یجب جلد زانی غیر محصن	زانی غیر محصن کو کوڑا مارنا واجب ہے؛

کبھی انسان کی حالت اور جس پر فعل واقع ہو اسکی حالت ان دونوں کو جمع کر لیا جاتا ہے مثلاً

یحرم الذھب والحریر علی رجال الامۃ دون نسائھا سونا اور ریشم امت کے مردوں پر حرام ہے، عورتوں پر نہیں، اس میں دونوں کی حالتیں جمع ہیں، اس بنا پر عورتوں کو مستثنیٰ کیا گیا،

(باقی)

تاریخ فقہ اسلامی

ابوعبیدہ کی تفسیر مجاز القرآن

از جناب مولانا ابو محفوظ الکریم صاحب معصومی استاد عربی مدرسۂ عالیہ کلکتہ

(۳)

ملاحظات | ایڈیٹر کے بیان میں اوپر گزر چکا ہے کہ کتاب مجاز القرآن میں شواہد کی کثرت ہے[۱]، ان شواہد کی تخریج وتحقیق میں بڑی توجہ صرف کی گئی ہے لیکن بعض فروگذاشتیں ہمارے خیال میں ایسی رہ گئی ہیں جن کی تلافی بادنیٰ التفات ہو سکتی تھی، ذیل میں ان فروگذاشتوں کی نشان دہی کی جاتی ہے،

نمبر۱۔ کما قال: لا یقرأن بالسور (مجاز ص ۴)

یہ ایک شعر کا آخری چوتھائی ہے، تخریج میں پورا شعر نقل کیا گیا:

هن الحرائر لا ربات اخمرة سود المحاجر لا یقرأن بالسور

نشان دادہ لفظ اُخمرة (بخاء معجمہ) غلط ہے، صحیح اُحمرة (بحاء مہملہ) ہے، تخریج میں ایک حوالہ عبد القادر بغدادی کی خزانۃ الادب کا ہے، حالانکہ اس لفظ کی غلط اور صحیح شکلوں پر خود مصنف خزانہ نے تنبیہ کر دی ہے، ایڈیٹر نے اس کے پورے بیان کو پڑھنے کی زحمت گوارہ نہیں کی، لہذا نقل میں غلطی رہ گئی۔ (خزانہ ج ۳ ص ۶۶۹)

نمبر۲۔ حلفت بالسبع اللواتی طولت (مجاز ص ۷) رجز کے چھ مصرعے ہیں، تخریج میں صرف طبری کا حوالہ ان لفظوں میں دیا گیا ہے: الشطر الاول والثانی فی الطبری (ج ۱/۳۴) صحیح

۱۔ [illegible] ۹۵۴ شواہد ہیں۔

یہ ہے کہ طبری کی تفسیر میں اس قطعہ کے چار مصرعے درج ہیں، نہ کہ صرف اول وثانی، پورا قطعہ ابو عبیدہ کے حوالہ سے لسان العرب مادہ طسم میں درج ہے (لسان ج ۱۵ ص ۲۵۶)

نمبر۳- عمر بن ابی ربیعۃ: تحت عین کننا ننا ظل برد مرحّل (مجاز ص ۴۴)

مرحل بکسر اللام غلط ہے، اس لیے کہ قافیہ مضموم ہے، دوسری جگہ (مجاز ص ۱۰۸) اس کی اصلاح کردی گئی ہے، دوسرے مصرعہ کے متعلق ابن بری صاف کہتا ہے: صواب انشادہ: بُرد عصب مرحّلُ۔ حالانکہ ابو عبیدہ کی کتاب المجاز اس کے آخذ میں تھی۔

نمبر۴- الدؤلی (ابو الاسود):

نظرت الی عنوانہ فنبذتہ کنبذک نعلاً اخلقت من نعالکا (ص۵۶)

تخریج میں طبری اور قرطبی کے حوالے درج ہیں، پورا قطعہ الاغانی میں درج ہے، مخاطب حصین بن ابی الحر العنبری ہے (الاغانی ج ۱۱ ص ۱۰۶) لسان میں دو جگہ اس سے استشہاد کیا گیا ہے (ج ۱۱ ص ۳۷۷، ج ۷ ص ۱۶۸)

نمبر۵- وقال حسان بن ثابت یرثی عثمان بن عفان:

یا ویح انصار النبیؐ نسلہ بعد المغیّب فی سواء الملحد (ص۵۹)

حسان بن ثابتؓ کا ایک قطعہ اسی وزن اور قافیہ میں حضرت عثمانؓ کے مرثیہ میں ملتا ہے لیکن زیر بحث شعر اس مشہور مرثیہ کا ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات پر کہا گیا ہے، دیوان جس کا حوالہ ایڈیٹر نے دیا ہے، اس میں بھی قصیدہ کی سرخی یہی ہے "وقال ایضاً یرثیہ صلے اللہ علیہ وسلم۔ یہاں پر ابو عبیدہ کے الفاظ "یرثی عثمان بن عفان" صحیح نہیں ہیں۔

نمبر۶- قال الھذلی:

ان العسیر بھا داء مخامرھا فشطرھا نظر العینین محسور (ص۶۰)

حوالہ میں طبری (ج ۲ ص ۱۲) اور ابن ہشام کا اضافہ ہونا چاہیے، سیرۃ ابن ہشام میں پورا قطعہ درج ہے (ج ۱ ص ۳۱۱ مصر)

نمبر۷۔ وقال ابن احمر:

تعد وبنا شطر جمع وهي عاقدة قد كارب العقد من ايقادها الحقبا (ص ۶۰)

حوالہ میں سیرۃ ابن ہشام (ج ۱ ص ۳۱۱) کا اضافہ کیا جا سکتا ہے۔ پورا قصیدہ ابن ہشام نے درج کیا ہے۔

نمبر۸۔ خنساء: لظلت الشم منها وهي تنصار (ص ۸۱)

طبری کا حوالہ ہونا چاہیے (ج) مصرعہ میں منہا کے بجائے "منه" ہونا چاہیے، ایڈیٹر کے سامنے پورا شعر نہیں ہے۔ اس لیے اس پر غور کرنے کا موقع ان کو نہیں ملا۔ البحر المحیط میں پورا شعر درج ہے:

فلو يلاقي الذي لاقيته حضن لظلت الشم منه وهي تنصار
(البحر المحیط ج ۲/ ۳۰۰)

نمبر۹۔ الحارث بن خالد المخزومی:

خمصانة قلق موشحها رؤد الشباب غلا بها عظم (ص ۱۴۳)

الاغانی (ج ۸/ ۱۳۲) کا حوالہ ہونا چاہیے، جس میں پورا قطعہ درج ہے۔

نمبر۱۰۔ قال: اني كذالك اذا ما ساء في بلد يممت صدر بعيري غيره بلدا (ص ۱۴۶)

صرف فتح الباری کا حوالہ دیا ہے، طبری کا حوالہ دینا چاہیے (ج ۶ ص ۳۳)

نمبر۱۱۔ حاشیہ رقم ۱۶۵ "فی دیوان جیران العود (ص ۱۳۰) مراجع کے تفصیلی بیان میں بھی دو بار جیران العود (بالیاء) لکھا ہے، اس سے یقین ہوتا ہے کہ سہو قلم ہو گیا ہے، صحیح جران العود بالکسر بلا یاء ہے۔ کہتے ہیں یہ شاعر اپنے قول: عمدات لعود فالتحيت جرانه۔ کی وجہ سے اس لقب سے مشہور ہو گیا۔ (دیکھو تاج العروس ج ۹ ص ۱۶۱

ابن قتیبہ نے وجہ تسمیہ میں دوسرا شعر نقل کیا ہے (الشعر والشعراء ص ۲۷۵ مطبوعۂ مصر ۱۹۳۲ء)

نمبر ۱۲- وقال :-

ولقد طعنت ابا عیینة طعنة جمعت فزارة بعد ما ان یغضبوا (ص ۱۴۷)

لفظ جمعت غلط ہے، صحیح جرمت ہے، یہ شعر شاہد الانصاف میں زیادۃ بن اسماء کی طرف منسوب ہے (ص ۱۲)

نمبر ۱۳- قلوبهم قاسية (۱۳) ای یابسة صلبة من الخیر وقال :

وقد قسوت وقسا لُدَّاتی

ولُدَّاتی ولداتی واحد وکذلک عسا وعنا سواء (ص ۱۵۸)

شاہد میں - لُدَّاتی - کا خط کشیدہ لفظ معلوم ہوتا ہے کہ تمام نسخوں کی بنیاد پر بضم اللام وتشدید الدال رکھا گیا ہے، اور بعد میں بھی اسی اہتمام سے ضبط کیا گیا ہے، طبری اور قرطبی کے حوالے سے حاشیہ میں " قست لداتی " کے الفاظ نقل کیے گئے ہیں،

لُدَّاتی بضم اللام وتشدید الدال قطعی طور پر غلط ہے، اس لیے کہ صحیح لِدَة" بکسر اللام تخفیف الدال بروزن عِدَة" ہے، اس کے مادہ میں اہل لغت مختلف ہیں، فیروز آبادی اس کو " ولد " میں اور پھر " لدی " کے ماتحت ذکر کرتے ہیں، بہر صورت دال کی تشدید صحیح نہیں کہ اس لفظ کا تعلق " لدد " سے نہیں ہے، میرے خیال میں ابوعبیدہ کے انشاد میں یہ لفظ بہ صیغۂ تصغیر آیا ہے، اس طرح وقد قسوت وقسا لُدَیَّتی یا پھر اسکی روایت بصیغۂ مکبر ہی رہی ہوگی، اس کی تائید اس بات سے ہوتی ہے کہ طبری کے یہاں پہلی دفعہ آیت قست قلوبکم کے تحت یہی شاہد اس طرح درج ہے: وقد قسوت وقسا لداتی (طبری ج ۱ ص ۲۷۴) طبری کے اس حوالہ پر ایڈیٹر کی نگاہ نہیں پڑی

بہر حال لدانی (بالنون) تصحیف ہے اور صحیح لِدَاتی بالکسر و تخفیف الدال ہے، طبری کی دوسری روایت بصیغۂ جمع : وقد قسوت وقست لداتی کی صحت میں کوئی کلام نہیں۔

ابو عبیدہ کے کلام کا یہ حصہ" ولداتی ولداتی واحد" غیر واضح ہے۔ بظاہر اس کا اشارہ عربوں کے اس استعمال کی طرف ہے کہ بسا اوقات صیغۂ جمع کے بجائے اہل عرب هم لداتی بھی کہتے ہیں، اس استعمال کو علمائے نحو وصف بالمصدر کی تقدیر پر صحیح قرار دیتے ہیں۔

دوسرا جملہ کذلک عسا وعتا سواء کچھ کم مغلق نہیں ہے، دونوں لفظ ہم معنی ضرور ہیں، لیکن ان کا ظاہری ربط قلوبهم قاسية سے باقی نہیں رہا ہے، نسخوں سے " قسا " کا لفظ ساقط ہوگیا ہے یا قسا مصحف ہوکر ان دونوں لفظوں میں سے کسی ایک کی شکل اختیار کر گیا ہے، پہلی شکل یعنی سقوط کا احتمال قوی ہے، کہ طبری نے بظاہر ابو عبیدہ کی عبارت کے پیش نظر قست قلوبکم کی تفسیر میں لکھا ہے: قسا وعسا وعتا بمعنی واحدٍ۔

نمبر ۱۴۔ قال عنترة :

ان الرجال لهم اليك وسيلة ان ياخذوك تكحّلي وتخضّبي (ص ۱۶۵)

ابو عبیدہ کی طرح فراء بھی اس شعر کو عنترہ کی جانب منسوب کرتا ہے۔ طبری نے ان دونوں کی تقلید کی ہے، جاحظ اس کو خزز بن لوذان کا شعر قرار دیتا ہے اور ابو الفرج الاصفہانی جاحظ کے بیان کی صحت پر مصر ہے (الاغانی ج ۹ ص ۸۸) اس نے دوبارہ تنبیہ کی ہے کہ: الشعر للخزز بن لوذان ..... ومن الناس من ينسب هذا الشعر الى عنترة وذلك خطأ واحد من نسبه اليه اسحٰق الموصلی (الاغانی ج ۱۱/ ۳۶)

فرا، نے معانی القرآن میں " وتخضب " بدون الیا، لکھوایا ہے۔ اس پر فرا، کا یہ نوٹ بہت قیمتی ہے یحذف نون یاء التانیث وھی دلیل علی الانثی اکتفاءً بالکسرۃ (معانی القرآن ورق ۱۳)

نمبر ۱۵- وقال :

من یلث ذا اشلث فھذا خلج ماء رُواء وطریق نھج (ص ۱۶۵)

صرف السجاوندی[1] کا حوالہ دیا ہے۔ اس پر طبری کا اضافہ ہونا چاہیے (ج ۶ ص ۱۵۵)

نیز ماء رواء بضم الراء صحیح نہیں، رواء بفتح الراء ہونا چاہیے، صاحب قاموس اس کا وزن سماء بتاتے ہیں،

نمبر ۱۶- (الفرزدق) :

قعود الدی الابواب طلاب حاجۃ عوان من الحاجات او حاجۃ بکرا (ص ۲۰۱)

یہ شعر طبری کی تفسیر میں پہلی دفعہ ج ۱ ص ۲۶۰ میں درج ملتا ہے۔ اور تاریخ طبری میں کئی ابیات کے ساتھ ملتا ہے۔ (تاریخ الامم والملوک ج ۷/۱۳۸) زمخشری اسکو ذوالرمہ کی طرف منسوب کرتے ہیں (الاساس ج ۱/۶۰) الاغانی (ج ۱۹/۳۱) اور ابن الانباری کی الاضداد (ص ۳۰۳ مصر) میں بھی ملتا ہے،

نمبر ۱۷- المتلمس :

حنت الی النخلۃ القصوی فقلت لھا حجر حرام الا ثم الدھاریس (ص ۲۰۶)

تخریج میں ان حوالوں کی کمی ہے، الاغانی (ج ۲۱ ص ۱۲۹ و ۱۳۰) المزہر للسیوطی (ج ۱ ص ۱۱۶) یاقوت اسے جریر کی طرف منسوب کرتا ہے (معجم البلدان ج ۴ ص ۶۹، یورپ) جریر بن عبد المسیح المتلمس کا نام ہے،

---

[1] محمد بن ابی طیفور بن اسمٰعیل السجاوندی مصنف عین المعانی (نسخۂ کوپریلی محمد پاشا)

نمبر ۱۸ - قال:

الا ابلغ بنی عصم رسولا بانی عن فتاحتکم غنی

شعر کی تحقیق میں سمط اللآلی سے خاصہ فائدہ اٹھایا گیا ہے، تخریج میں طبری (ج ۱ ص ۲۸۱) کا حوالہ ہونا چاہیے، طبری کا ماخذ فراء کی معانی القرآن ہے۔ شاعر کا نام الاسعر الجعفی بتایا گیا ہے، اسکی تائید ازہری کے بیان سے ہوتی ہے، تہذیب اللغۃ میں اس کے الفاظ یہ ہیں۔

وقال شمر فی قول الاشعر الجعفی: بانی عن فتاحتکم غنی

ای عن قضاءکم وحکمکم (تہذیب، جزء رابع ورق ۵/ب نسخۂ پٹنہ)

الاشعر بہ شین معجمہ کتابت کی غلطی ہے، اگرچہ تہذیب کا یہ نسخہ بہت ہی معتمد اور ابن الخشاب وغیرہ کے مقابلہ کردہ صحیح نسخوں سے منقول ہے، مگر آمدی کی صراحت ہے: الاسعر بالسین غیر معجمۃ (المؤتلف ص ۴۷)

ابو محمد بن ابی سعید السیرافی اس کو الشویعر الجعفی کا قول قرار دیتا ہے، چنانچہ ابو عبید البکری کے الفاظ ہیں: البیت لمحمد بن حمران الشویعر الجعفی (اللآلی ص ۹۲۸) ایڈیٹر اس مسئلہ میں سمط اللآلی کے یہ الفاظ بھی نقل کرتا ہے: ثم وجدته لمحمد بن حمران ابی حمران فی الحماسۃ الصغری لابی تمام الخ (سمط ص ۹۲۷ ج ۱) الاسعر الجعفی کے بارہ میں خود ابو عبید البکری کا قول یہ ہے: الاسعر لقب واسمہ مرثد بن حمران الجعفی یکنی ابا حمران وھو جاھلی لقب بالاسعر (اللآلی ص ۹۴) ایڈیٹر میمنی کے الفاظ محمد بن حمران سے متعلق نقل کرتا ہے، پھر بکری کے الفاظ الاسعر کے بارہ میں درج کرتا ہوا اس خیال کا اظہار کرتا ہے کہ ولعل محمد ابن حمران مصحف مرثد، یہ خیال دراصل البکری کے قول اور میمنی کے بیان پر مبنی ہے، بکری کے یہاں اسعر کی کنیت ابو حمران بتائی گئی ہے، جو ممکن ہے

صحیح ہو، لیکن اس کا قول" مرشد بن حمران قطعاً تحقیق طلب ہے۔ اسے مرثد بن ابی حمران ہونا چاہیے۔ آمدی کتاب المؤتلف والمختلف میں الاسعر کا ترجمہ مختصراً درج کرتا ہے، اس کے نسخہ میں کسی فاضل نے (ممکن ہے کہ عبدالقادر بغدادی ہوں) ابن الکلبی کے حوالہ سے قیمتی نوٹ لکھ دیا ہے، جو مطبوعہ نسخہ میں برموقع ملتا ہے، اس کے ضروری الفاظ یہ ہیں: قال ابن الکلبی هو مرثد بن ابی حمران واسم ابی حمران الحارث بن معاویة الخ (دیکھو المؤتلف ص ۴)

آمدی کے یہاں شویعر کا ترجمہ یوں ہے: محمد بن حمران بن ابی حمران الحارث بن معویة الخ پورا نسب نامہ درج کرنے کے بعد لکھا ہے: وهو ابن اخی الاسعر الجعفی وممن سمّی محمدا فی الجاهلیة (المؤتلف ص ۱۴۱، رقم ۴۵۰) اس صریح عبارت کے بعد ابو عبید اور میمنی کے نقل کردہ الفاظ کی تصحیح یوں ہونی چاہیے" مرثد بن ابی حمران اور" محمد بن حمران بن ابی حمران" اس کے بعد دونوں شخصیتوں کو ایک قرار دینے کا گمان تک نہیں ہو سکتا ہے۔ مرزبانی نے معجم الشعراء میں محمد بن حمران بن ابی حمران کا ترجمہ درج کیا تھا اور نمونۂ کلام میں ابن السیرافی کی روایت کے اشعار درج کیے تھے، اس کا اقتباس الاصابہ میں محفوظ ہے۔

نمبر ۱۹۔ قال:

ر؟ تنجز الوعدان وعدت وان اعطیت اعطیت تافهانکدا (ص ۲۱۸)

تخریج میں لسان کا اضافہ کیا جا سکتا ہے۔ (ج ۱۷، ص ۳۰۴) نیز التهذیب نے تفسیر القرآن (ورق ۴۲/ظ) میں اس سے استشہاد کیا گیا ہے۔

نمبر ۲۰۔ قال:

قبائلنا سبع وانتم ثلاثة وللسبع ازکی من ثلاث واکثر (ص ۲۲۳، ۳۶۲)

تخریج میں طبری (ج ۱۵/ ۱۳۸) کا اضافہ ہونا چاہیے، طبری کی روایت میں "واطیب" قافیہ ہے؛ بظاہر طبری کی روایت کو ترجیح ہونی چاہیے، اس لیے کہ ازکی کے بعد اکثر کا لفظ غیر ضروری ہے، ابن سیدہ کی روایت میں "ازکی" کی جگہ خیر کا لفظ ہے (المخصص: ۱۷/ ص ۱۱۷)

نمبر ۲۱ - حاشیہ رقم ۲۸۰ (ص ۲۴۸): خداش بن زہیر کا ترجمہ درج کیا گیا ہے، حوالہ میں لکھا ہے: لہ ترجمة فی معجم المرزبانی ۱۰۶ والاغانی الخ" معجم المرزبانی کا نام سہو قلم ہے، المؤتلف ص ۱۰۸ کا حوالہ ہونا چاہیے، معجم کے مطبوعہ نسخہ میں خداش کا ترجمہ نہیں ہے، البتہ اس کا اقتباس اصابہ میں محفوظ ہے،

نمبر ۲۲ - قول طرفة :

فان القوافی یتلجن موالجا تضایق عنها ان تولجه الابر (ص ۲۵۴)

تخریج میں طبری (ج ۲۲/ ۳۷) کا اضافہ ہونا چاہیے، ابن کیسان اس کو طرفہ سے منسوب کرتا ہے (تلقیب القوافی، مجموعہ جرزة الحاطب ص ۴۸)

نمبر ۲۳ - قال الحارث بن خالد:

عقب الربیع خلافهم فکانما بسط الشواطب بینهن حصیرا (ص ۲۶۴، ۳۸۷)

حوالہ میں الاغانی (ج ۱۵/ ۱۲۸) کا اضافہ ہونا چاہیے، ابو عبیدہ کا قول: خلاف رسول اللہ ای بعدہ" مع شاہد التہذیب فی تفسیر القرآن میں ابو سعد الجشمی نقل کرتا ہے، (ورق ۱۷۸ نسخہ کلکتہ)

نمبر ۲۴، حاشیہ رقم ۳۲۱ (ص ۲۸۸): الہیردان السعدی کی شناخت میں معجم المرزبانی کے حوالہ سے لکھا ہے: لعلہ الہیردان بن خطار بن حفص الخ معجم میں "خطار" غلط چھپا ہے، صحیح "حطان" ہے، حوالہ کے لیے الاصابہ میں حطان بن حفص کا

ترجمہ دیکھا جائے،

نمبر ۲۵۔ وقال :

یوم عصیب یعصب الابطال عصب القوی السلم الطوال (ص ۲۹۴)

تخریج کی عبارت یہ ہے : نسب الطبری هذا البیت الی کعب بن جعیل (۱۲/۷۴)

یہ بیان غلط ہے، طبری نے جس شعر کو کعب بن جعیل سے منسوب کیا ہے وہ مجاز القرآن میں درج نہیں ہے، کعب کا شعر یہ ہے :

ویلبون بالحصیص فئام عارفات منه بیوم عصیب

زیر بحث رجز کو طبری نے کسی شاعر سے منسوب نہیں کیا ہے،

نمبر ۲۶۔ قال : ولقد کان عصرة المنجود (ص ۳۱۳)

حاشیہ میں لکھا ہے : عجز بیت صدره : صادیا یستغیث غیر مغاث ۔ لابی زبید الخ

تصویبات میں صفحہ اور سطر کے حوالہ سے "لابی زبید" کو اغلاط کے خانہ میں اور لابی زیاد کو تصحیح کے خانہ میں درج کیا ہے، سمجھ میں نہیں آتا کہ صحیح کو غلط اور غلط کو صحیح قرار دینے کی وجہ کیا ہوئی، شاید یہ جمہرۃ اشعار العرب کی غلط طباعت کا اثر ہو۔ ایڈیٹر کے سامنے بولاق کا مطبوعہ (۱۳۰۸ھ) ہے، جمہرہ کا ایڈیشن جو ۱۳۴۵ھ میں نکلا ہے، اس میں یہ غلطی موجود ہے (جمہرہ ص ۲۸۶)

نمبر ۲۷۔ کما قالوا : یا راکبا اما عرضت فبلغن (ص ۳۱۶)

حاشیہ میں لکھا ہے : لم اجده فیما رجعت الیه ۔ میرے خیال میں یہ مصرعہ کئی شاعروں کے یہاں ملتا ہے، اسی بنا پر "کما قالوا" کہا گیا، بہر حال حسان کا ایک شعر درج ذیل ہے،

یا راکبا اما عرضت فبلغن عبد المدان وجل آل قیان

(دیوان، شرح البرقوقی ص ۴۲۰) ایک جاہلی شاعر عبد یغوث کا شعر ہے:

فیا راکبا اما عرضت فبلغن ندامای من نجران ان لا تلاقیا

(ابن درستویہ، کتاب الکُتّاب ص ۲۶)

نمبر ۲۸ - العرجی:

انی امرؤ لج بی حب فاحرضنی حتی بکیت وحتی شفنی السقم (ص ۳۱۷)

بکیت کا لفظ شاید طباعت کی غلطی ہوگی، ورنہ صحیح "بلیت" باللام ہے، وجدان و مذاق صحیح کا بھی یہی تقاضا ہے، اور روایتوں میں بھی عام ہے

نمبر ۲۹ - قال:

به خالدات مایرمن وهامد واشعث ارسته الولیدة بالفهر (ص ۳۲۱)

تخریج میں الاغانی (ج ۷/۱۸۱) کا اضافہ ہونا چاہیے۔

نمبر ۳۰ - قال ضابئ الحارث البرجمی:

فانی وایاکم وشوقا الیکم کقابض ماء لم تسقه انامله (ص ۳۲۲)

پورا قطعہ نقائض جریر والفرزدق (ج ۱ ص ۲۲۱) میں درج ہے، نیز صحاح اور الاساس کا اضافہ ہونا چاہیے (اساس ج ۲/ص ۵۰۶)

نمبر ۳۱ - وقال:

فاصبحت مما کان بینی وبینها من الود مثل القابض الماء بالید (ص ۳۲۷)

تخریج میں صرف طبری اور قرطبی کا حوالہ دیا ہے، شاعر کا نام نہیں بتایا، یہ شعر ابو دہبل کا ہے، پورا قصیدہ الاغانی (ج ۶/۱۶۲) میں درج ہے۔

نمبر ۳۲ - عبد مناف بن ربع الهذلی:

الطعن شغشغة والضرب هيقعة ضرب المعول تحت الديمة العضدا (ص ۳۱۳)

"الدیمة" طباعت کی غلطی ہے، صحیح الديمة (بالدال المكسورة) ہے،

نمبر۳۳ - قال [المشعث]:

تمتع یا مشعث ان شیئاً سبقت به الممات هو المتاع (ص ۳۲۸)

طبری (ج ۱۳ ص ۸۱) کا حوالہ ہونا چاہیے،

نمبر۳۴ - قال سحیم بن وثیل الریاحی:

اقول لهم بالشعب اذ یاسرونني ألم تيأسوا أني ابن فارس زهدم (ص ۳۳۲)

ابن الکلبی اور ابن الاعرابی کی متفقہ روایت أني ابن فارس زهدم ہے، ابن الکلبی اس کو جابر بن سحیم کا قول کہتا ہے، (نسب الخیل ص ۱۷) اور ابن الاعرابی سحیم کی طرف منسوب کرتا ہے (اسماء الخیل ص ۶۳)

نمبر۳۵ - قال

وتنفض مهده شفقا عليه وتجنبه قلائصنا الصعابا (ص ۳۴۲)

تخریج میں صرف طبری کا حوالہ دیا ہے، شاعر کا نام نہیں بتایا ہے، شعر امیہ بن الاسکر کا ہے، پورا قطعہ مع تشریح واقعہ ذیل الامالی (ص ۱۰۹) میں درج ہے،

نمبر۳۶ - قال [ابو الاسود]:

لا ابتغي الحمد القليل بقاؤه يوما بذم الدهر أجمع واصبا (ص ۳۶۱)

طبری اور قرطبی کا حوالہ دیا ہے، الاغانی میں پورا قطعہ درج ملے گا (ج ۱۱ ص ۱۰۷) طبری نے دوبارہ ج ۲۳ ص ۴۲ میں استشہاد کیا ہے،

نمبر۳۷: قال: ويل امها من هواء الجو طالبة ولا كهذا الذي في الارض مطلوب (ص ۳۶۵)

مجاز کے ایک نسخہ میں شاعر کا نام مذکور ہے: ابراهیم بن عمران الانصاری. ایڈیٹر ان لفظوں میں طبری کا حوالہ دیتا ہے: ونسبه الطبری الی ابراهیم بن عمران الثقفی تبعا لابی عبیدة۔ "الثقفی" سہو قلم ہے، ورنہ طبری نے اس کو الانصاری لکھا ہے۔

نمبر ۳۸۔ قال [محمد بن نمیر الثقفی]:

أهاجتك الظعائن یوم بانوا بذی الرئی الجمیل من الاثاث (ص ۳۶۵)

یہ شعر طبری کے شواہد میں ہے (دیکھو جلد ۱۴ ص ۹۴) اور اس پر طبری کا افادہ ہے: ویروی "بذی الزی" اس روایت کی نشاندہی حاشیہ میں صرف الکامل للمبرد کے حوالہ سے کی گئی ہے، تخریج میں الاغانی (ج ۶ ص ۲۳، ایضاً ص ۲۵) کا اضافہ ہونا چاہیے،

نمبر ۳۹۔ وقال [الجعدی]

کانت فریضة ما تقول کما کان الزناء فریضة الرجم (ص ۳۶۸)

حوالہ میں طبری (ج ۲ ص ۳۰۴) کا اضافہ چاہیے، ابو عبیدہ کا معاصر الفراء اپنی تفسیر میں اس سے استشہاد کرتا ہے، وجوہ استشہاد دونوں کے مختلف ہیں (معانی القرآن، ورق ۱۵ و ۱۹) فراء کی تفسیر ایڈیٹر کے پیش نظر ہے لیکن اس کا حوالہ ہر موقع نہیں دیا ہے۔

نمبر ۴۰۔ قال:

هذا مقام قدمی رباح غدوة حتی دلکت براح (ص ۳۸۶)

اس رجز کی روایت میں بڑا اختلاف رہا ہے۔ خاص طور پر براح کے سلسلہ میں، ایڈیٹر نے مختلف اقوال کے استقصاء کی کوشش کی ہے، یہاں تہذیب اللغۃ کا ایک اقتباس درج کیا جاتا ہے، جو اس بحث کے سلسلہ میں ایک نئی توجیہ پر مشتمل ہے،

"قال شمر قال ابن طیبة العنبری الراویة:

بکرۃ حتی دلکت براح

ای بعشی الرائح فاسقط الیاء مثل جرف هار وهائر" (تہذیب ج ۴ ورق ۳۸ ب مخطوطہ پٹنہ) تہذیب کا کامل نسخہ ایڈیٹر کے مراجع میں شامل ہے، لیکن اس موقع پر اس کا کوئی حوالہ نہیں دیا گیا ہے (نسخہ کوپریلی محمد پاشا)

نمبر ۱۴۔ وقال رجل لابنه:

تظلمنی مالی کذا ولوی یدی　　لوی یده الله الذی لا یغالبه (ص ۲۰۴)

الاصابہ میں فرعان اور منازل بن فرعان کے ترجموں میں حافظ ابن حجر نے کتاب المجاز کے حوالے سے جو فوائد نقل کیے ہیں ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس کتاب کے تمام موجودہ نسخے حافظ ابن حجر کے نسخہ سے مختلف رہے ہیں، حالانکہ انکا نسخہ الاثرم ہی کی روایت کا تھا، فرعان کے ترجمہ میں انکے الفاظ یہ ہیں:

" وانشد ابو عبیدۃ .... بلفظ: تظلمنی مالی کذا ولوی یدی۔ وزاد وقال: فاصبحه ملتویة یده۔ الاصابہ ج ۳ ص ۲۰۹ رقم ۷۰۱۶ مصر)

منازل بن فرعان کے ترجمہ میں یہ الفاظ ہیں:

"وقد ذکر ابو عبیدۃ .... بلفظ: تظلمنی .... وقال الاثرم راویة ابی عبیدۃ هو منازل بن ابی منازل فرعان بن الاعرف التمیمی .... وقال ابو عبیدۃ فی المجاز: تظلمنی مالی. معناه تنقصنی، قال الشاعر: وانشد البیت الاول. وبعدہ:

تظلمنی مالی کذا ولوی یدی الی آخرۃ

وقال الاثرم الراوی عن ابی عبیدۃ: هو فرعان قاله فی ولده منازل (الاصابہ ج ۳ ص ۴۶۶ رقم ۸۴۶۲ مصر)

خط کشیدہ الفاظ کا مقابلہ مجاز کے مطبوعہ نسخہ سے کیجئے تو مندرجہ ذیل باتیں ساقط نظر آئیں گی:۔

(الف) البیت الاول جس سے حافظ ابن حجر اس شعر کو مراد لیتے ہیں:

جرت رحم بینی وبین منازل　　سواء کما یستنجز الدین طالبه

(ب) تظلمنی مالی معناہ تنقصنی

(ج) فاصبح ملتویۃ ید لا

(د) الاثرم کا قول:- ھو فرعان قالہ فی ولد لا منازل

تظلمنی کو ایڈیٹر نے ضرورت شعری پر محمول کیا ہے جو قطعاً غیر ضروری بلکہ غلط ہے ان کے الفاظ یہ ہیں:- تظلمنی ای ظلمنی مالی تقتضیھا ضرورۃ الوزن ان کان ظلمنی اولی استنبھا

(حاشیہ رقم ۱/۴)

تخریج میں معجم المرزبانی (ص۳۱) اور الاصابہ (جلد ۳) کا حوالہ ضروری تھا ابن حجر نے اس قطعہ کے سلسلہ میں جملہ روایتی اختلافات کو ذکر کر دیا ہے۔ مصرعہ ثانی طبری کے یہاں ج ۲ ص۲ میں درج ہے۔

جدید ایرانی شاعری میں وطنیت

از جناب ڈاکٹر محمد عبدالحمید فاروقی، ایم اے، پی ایچ ڈی، صدر شعبۂ اردو، فارسی و اسلامک کلچر گجرات کالج احمد آباد

یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ جب بھی کسی قوم یا ملک پر جبر و استبداد کے آہنی پنجوں کی گرفت سخت ہو جاتی ہے تو اس کا ردعمل سب سے پہلے اس قوم یا ملک کے جذبۂ وطن پرستی پر بڑی شدت سے ہوتا ہے، موجودہ زمانے میں مغربی استعمار اور استبداد نے جتنے غلام ملکوں کو آزادی اور حریت کے لیے ابھارا اور انھیں غلامی کا جوا اتار پھینکنے پر مجبور کیا اس کی مثال تاریخ کے کسی دور میں نہیں ملتی، مشرق کے اکثر ممالک اس سلسلے میں مثال کے طور پر پیش کیے جا سکتے ہیں،

یہ عجیب بات ہے کہ فردوسی کے بعد ایرانی شاعری میں غیر ملکی حکمرانوں کی مدح میں غلو آمیز قصیدوں کا طومار ملتا ہے، معشوق کے خال پر سمرقند و بخارا کو نثار کیا جاتا ہے، فلسفہ، روحانیت اور تصوف میں بیشتر بازیاں ہوتی ہیں، سکندر جیسے غیر ملکی ہیرو کے رزمیہ کارناموں کا فخریہ انداز میں ذکر ملتا ہے، لیکن وطنیت اور وطن پرستی کے جذبات کی ترجمانی ڈھونڈے سے بھی نہیں ملتی، اور ایرانی شاعری کے طالب علم کو اس سلسلے میں بڑی مایوسی ہوتی ہے،

ایران میں مشروطیت یا انقلاب سے قبل اور بعد بھی غیر ملکی استبداد اور ریشہ دوانیوں نے عوام کو چونکا دیا تھا اور ان کے ذہنوں میں بیداری کی برقی لہریں اٹھنے لگی تھیں، ایران کے شعراء اس انقلابی رو سے بیحد متاثر ہوئے، اور ان کی نگارشات میں ایک نئے

پھر وطن پرستی کا وہی شدید جذبہ کارفرما نظر آنے لگا، جو صدیوں پہلے فردوسی جیسے وطن پرست شاعر کی نگارشات میں ملتا ہے، غالباً یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ ایران میں جذبۂ وطن پرستی کا احیا صرف وہاں کے دانشوروں، مصنفوں اور شعرا کے ہاتھوں ہوا، یہ ان ہی مجاہدوں اور سرفروشوں کی مساعی کا نتیجہ تھا کہ مظفر الدین شاہ نے مشروطہ کی منظوری دی اور ۱۹ اگست ۱۹۰۶ء کو ایرانی پارلیمنٹ کا وجود عمل میں آیا، اور ایران میں آزادی کی اصل تحریک یہیں سے شروع ہوتی ہے، مظفر الدین شاہ کے مرنے کے بعد محمد علی شاہ نے زمام حکومت سنبھالی، لیکن اس کی رجعت پسندانہ ذہنیت اور عیش پرستی نے مشروطہ اور پارلیمنٹ کو دفتر بے معنی قرار دیکر غرقِ مئے ناب کر دیا، ۱۹۰۸ء کے وسط میں پارلیمنٹ پر باقاعدہ بمباری ہوئی، اور وطن پرستی اور جذبۂ حریت کے متوالے دار و رسن تک پہنچائے گئے، لیکن آزادی کے شعلے عوام کے دلوں میں برابر اٹھتے رہے اور سردار اسعد کی قیادت میں عوام نے شاہی فوج کو شکست دی، محمد علی شاہ کو معزول کر دیا گیا اور اس کے بارہ سالہ لڑکے کو تخت پر بٹھا کر مشروطہ کا قیام عمل میں آیا۔

اس کے بعد ایران میں روس کی دست درازیوں کا ایک لامتناہی سلسلہ شروع ہوا، تبریز پر بمباری کی گئی اور وطن پرستوں کو پھر قید و بند کی صعوبتوں اور دار و رسن کی آزمائشوں سے گذرنا پڑا، حتیٰ کہ حضرت امام رضا کے مزار مقدس پر بمباری کی گئی، اسی اثنا میں پہلی جنگ عظیم کا آغاز ہوا اور ایران غیر جانبداری کے باوجود غیر ملکی ریشہ دوانیوں اور استبداد کی آماجگاہ بنا رہا، آخر کرنل رضا شاہ کی سرکردگی میں ایرانی فوج کا ایک دستہ طہران پر قابض ہوگیا، اور رضا شاہ کو کمانڈر انچیف، وزیر جنگ، ریجنٹ اور پھر شاہ ایران بنا دیا گیا۔

ایرانی شاعری میں دور مشروطیت بڑے دوررس نتائج کا حامل ہے، ایرانیوں

کی وطن پرستی کا جو جذبہ زندگی کے تمام شعبوں میں جاری و ساری نظر آتا ہے، وہ اسی دور کا رہین منت ہے، اس دور میں ایرانی شاعروں نے اپنے آتشیں قلم سے وہی کام لیا جو مجاہدوں نے میدان جنگ میں شمشیر و سنان سے لیا، ان آتش نوا شاعروں کی نگارشات کو عوام تک پہنچانے کے لیے دور مشروطیت میں متعدد اخبارات اور رسائل جاری کیے گئے اور سامراجیت اور استبدادیت کے خلاف ایک ایسا قلمی محاذ قائم کیا گیا، جس کی مثال ایرانی ادب میں نہیں ملتی، اس دور کی نگارشات میں وطن پرستی کا جذبہ اپنے عروج پر نظر آتا ہے، اور ایران کے طول و عرض میں اس کی گونج سنائی دیتی ہے،

یہ بھی عجیب اتفاق ہے کہ آزادی کا راگ چھیڑنے والوں میں اولیت کا سہرا ایک ہندوستانی شاعر ادیب پشاوری کے سر ہے، چنانچہ ایک مثنوی قیصرنامہ میں ادیب ایران کے سپوتوں کو خطاب کرتا ہے، اور مادر وطن کی محبت کا احساس دلاتا ہے۔

گرت دیدۂ بخت روشن بدی	بکف تیغ و در برت جوشن بدی
ز کشور رستردی ہمہ ننگ را	نبودی زبون رومی و زنگ را
بر آں بوم و کشور بباید گریست	کہ بر کام بدخواہ بایست زیست
ہمیں خاک کت ناف اینجا زدند	تن و جانت را توشہ زینجا چدند
ترا مہر وی بہرۂ دیں بود	پیمبر چنیں گفت و چونین بود[1]

مادر وطن اپنے فرزندوں سے مخاطب ہوتی ہے۔

تو ای پرورید ہ بجونِ دلم	چگونہ ز مہر تو دل بگسلم
در آغوش نازت ببر دہ ام	چو شمع طرازت[2] برآوردہ ام

[1] Poets of The Pahlavi Regime. P. 6 [2] ترکستان کا شہر جس کے باشندے حسن و خوبی کے لیے مشہور ہیں،

ندارى زبن هيچ پاس مرا | فراموش كردى سپاس مرا
بهنگام پوزش بگاه سجود | پیمبر مرا قبلهٔ تو نمود
که چون پیش یزدان نیایش کنی | سوی من به باید گرایش کنی
روان را بدوزخ ازاں سوختی | که ایں رمزها را نیاموختی
سخن بشنو دیر میا درعزیو | که نبود گنهگار تر از تو دیو
کجا دیو آں مام کش پرورید | ز پستان او شهد شیریں مکید
چو یک مرد بیگانہ بازید دست | بر آں پیر سر سام بنشسته پست
کجا دیو آں زشت کاری کند | که هر مرد بیگانه یاری کند
منم پیر ایران ویر مام خویش | مرا غیرت آید ز اندازه بیش
شما اى بغفلت درون خفتگاں | ز دل حکم آئین ودیں رفتگاں
پراگنده دل ها فراهم کنید | دم و کوره چو کاوه برهم زنید
تو نام نکو را یکی شمع گیر | فروزاں بهر بزم وهر جمع گیر
تو بر گرد آں همچو پروانه باش | که جانباز و سرباز مردانه باش
تو آزاده ای چوں کنی بندگی | بزنداں درون چوں کنی زندگی [1]

یہ ایک ایسے دل کی پکار تھی جو وطن کی زبوں حالی پر خون کے آنسو روتا تھا، اسلیے دل سے نکلی ہوئی آواز اہل وطن کے دلوں میں گھر کر گئی اور ہر شاعر اور وطن کی محبت میں سرشار ہو کر آزادی کا راگ الاپنے لگا۔

اشرف الدین اشرف نے ایک "ترانۂ جوانان" لکھا جس میں وطن کی بیکسی و بےبسی کا ذکر کیا ہے اور اہل وطن سے حق و انصاف کا خواہاں ہے:

ترانۂ جوانان

اے جوانانِ وطن　　نونہالانِ وطن　　میرود جانِ وطن

موقعِ دادرسی است　　روز فریادرسی است

دشمن از چار طرف　　گردِ ایران زده صف　　ای پسرہای خلف

موقع دادرسی است　　روز فریادرسی است

وکلا[1] ای وکلا　　میرسد سیلِ بلا　　شد وطن کربِ بلا

موقع دادرسی است　　روز فریادرسی است

این وطن مادرِ ماست　　بلکہ تاجِ سرِ ماست　　بالش وبسترِ ماست

موقع دادرسی است　　روز فریادرسی است

وزرا ای وزرا　　تا بکی چون و چرا　　دشمن آمد برِ ما

موقع دادرسی است　　روز فریادرسی است

خیز ای تازہ جوان　　شو سوی جنگ روان　　تا بکی این خفقان

موقع دادرسی است　　روز فریادرسی است

بر جگرہا نمک است　　دور، دورِ محک است　　روز، روزِ کمک است

موقع دادرسی است　　روز فریادرسی است

ای جنود علما　　بشنوائید شما　　درچنین روز بہا

موقع دادرسی است　　روز فریادرسی است

کمکی ای کسبہ[2]　　فرقۂ منتخبہ　　ظلم کردہ غلبہ

موقع دادرسی است　　روز فریادرسی است

زارعین خون جگراند ضعفا رنج برند فقرا دیده ترند

موقع دادرسی است روز فریادرسی است

ای شہنشاہ عجم وارث کشور جم ہین برافراز علم

موقع دادرسی است روز فریادرسی است[5]

اسی طرح اشرف[6] نے مادر وطن کا ایک مرثیہ لکھا ہے، جو سوز و گداز کی سچی تصویر ہے[7]

یہ نظم مستزاد ہے، بعض بند ملاحظہ ہوں:

گردید وطن غرقهٔ اندوه و محن وای — ایوای وطن وای

خیزید روید از پیٔ تابوت و کفن وای — ایوای وطن وای

از خونِ جوانان که شده کشته درین راه — رنگین طبقِ ماه

خونین شده صحرا و تل و دشت و دمن وای — ایوای وطن وای

کو همت و کو غیرت و کو جوش و فتوت — کو جنبشِ ملت

دردا که رسید از دو طرف سیلِ فتن وای — ایوای وطن وای

افسوس که اسلام شده از همه جانب — پامالِ اجانب[2]

مشروطهٔ ایران شده تاریخِ زمن وای — ایوای وطن وای

بعضی وزرا ملکتان راهزنی شد — سرّی علنی[3] شد

گشته علما غرقه درین لای و لجن[4] وای — ایوای وطن وای

سوز و جگر از ماتم خلخال خدایا — محشر شده آیا

یک جامه ندارند رعیت ببدن وای — ایوای وطن وای[8]

---

[1] نسیم شمال مطبوعہ بمبئی ص ۸۹ - ۹۰ [2] اجنبی، غیرملکی [3] فاش، ظاہر [4] کیچڑ (گندگی)

[8] The Press & Poetry of Modern Persia ص ۱۸۲-۸۳

ملک الشعرا بہار نے اپنے ابتدائی دور میں ایسی پرجوش نظمیں کہی ہیں جو حب الوطنی کے جذبات سے معمور ہیں، ان باغیانہ نظموں کی بدولت بہار کو قید و بند اور جلا وطنی کے خارزار سے بھی گذرنا پڑا۔ ۲۳ر جون ۱۹۰۸ء سے ۱۶ر جولائی ۱۹۰۹ء تک کا دور انقلاب ایران کی تاریخ میں "استبداد صغیر" کے نام سے موسوم ہے، جب کہ پہلی قومی مجلس کو محمد علی شاہ نے نابود اور مشروطہ کو بھی منسوخ کر دیا تھا، لیکن انجام کار قومی رضاکاروں کو فتح ہوئی، اس خوشی کی تقریب میں بہار نے ایک پرجوش نظم کہی جس میں وطن کے آزاد ہونے پر اپنے دلی جذبات کا اظہار کیا گیا ہے:

الحمدللہ

مے دہ کہ طے شد دوران جانکاہ آسودہ شد ملک، الملک للہ
شد شاہ نورا اقبال ہمراہ کوس شہی کوفت بر رغم بدخواہ
شد صبح طالع، طے شد شبانگاہ
الحمدللہ الحمدللہ

یک چند ما را غم رہنمون شد جان یار غم گشت، دل غرق خون شد
نام وطن را رخ نیلگون شد وامروز دشمن خوار و زبون شد
زین جنبش سخت، زین فتح ناگاہ
الحمدللہ الحمدللہ

آنانکہ ما را کشتند و بستند قلب وطن را از کینہ خستند
از کج نہادی پیمان شکستند از جنگ ملت آخر نجستند
از حضرت شیخ تا حضرت شاہ
الحمدللہ الحمدللہ

آنانکہ با جور منسوب گشتند — در پیکر ملک میکروب گشتند[1]

آخر بملت مغضوب گشتند — از ساحت ملک جاروب گشتند

پیران جاہل، شیخان گمراہ

الحمد للہ الحمد للہ[2]

بہار نے ۱۹۱۰ء میں روزنامہ "نو بہار" مشہد سے جاری کیا جو اپنی حق گوئی اور قومی تحریک کی تائید کی بنا پر عوام میں بہت مقبول ہوا، اور اسی وجہ سے غیر ملکی ریشہ دوانیوں کے تحت حکومت وقت نے اسے غیر قانونی قرار دے دیا، اسی اخبار کے دسمبر ۱۹۱۰ء کے شمارے میں بہار کی ایک تصنیف (گیت) شائع ہوئی جس میں وطن کی زبوں حالی اور غیر ملکی ریشہ دوانیوں کا ذکر بڑے دردناک پیرائے میں کیا ہے، دو بند ملاحظہ ہوں،

(۱)

نمی دانم چرا ویرانہ گشتی ــــ وطن — مقام لشکر بیگانہ گشتی ــــ وطن

تو شمع جمع ما بودی وطن جان ــــ چرا — بشمع دیگران پروانہ گشتی ــــ وطن

پروانہ گشتی وطن (مکرر)

تو عزیز منی، تو گل گلشنی — بدیں خواری چرا افسانہ گشتی ــــ وطن

(۲)

ز روس و انگلیس آید ستمہا بما — ہجوم آرد زہر سو درد و غمہا بما

قدم در خاک ما از کیں نہادند باز — بسی حجت نہند ایں بد قدمہا بما

ایں بد قدمہا بما (مکرر)

اگر پیماں کنند چرا کتماں کنند — ازیں پیماں تو بی پیمانہ گشتی ــــ وطن

ویرانہ گشتی وطن ویرانہ گشتی وطن[3]

---

[1] Microbe (زہریلے جراثیم) [2] دیوان بہار، ج اول ص ۱۲۶ [3] The Period Poetry of Modern Persia P. 278-79

۳۴-۱۹۳۳ء کے دور اسیری میں بہار نے ایک حبسیہ بعنوان "مرغ شباہنگ" (بلبل) قلمبند کیا ہے، جس میں شاعر کا جذبۂ وطن پرستی اپنے شباب پر ہے، بعض بند ملاحظہ فرمائیے، جن میں بہار نے اپنے سپوتوں کو مخاطب کرکے وطن کی موجودہ زبوں حالی اور ایک درخشاں مستقبل کی طرف اشارہ کیا ہے،

ای دریغا کہ جوانی بگذشت — بہر آبادی این ملک خراب
ہمچو دہقاں کہ بر او آب زد و شست — تا گل و سبزہ دماند ز سراب

یاد آید در ان بستر ناز — ای فرو خفتہ بہم فرزندان
زین شبان سیہ عمر گداز — کہ سر آورد پدر در زندان

یاد آر ای پسر خوب خصال — کز تبہ کاری این مردم دوں
پدرت گشت بخواری پامال — تا تو گردی بشرافت مقروں

ایجوانانِ غیور فردا — پُر دل و باشرف و زیرک سار
پاک سازید ز گرگان دغا — حرم پاکِ وطن را یکبار

اجر این تیرہ شبانِ مظلم — باز گردد بتو در روز حسیب
داند آں روز نژاد ظالم — کہ ز ما ہر دو کہ خورد ست فریب

ای شباہنگ از آن شاخ بلند — شو یک امشب ز وفا یار بہار
گر بخواہی کہ شوم من خرسند — یکدم از گفتن حق دست مدار

ہاں چہ گوید بشنو، مرغ، زدو — میدہد پاسخ من، حق حق حق
آخر از ہمت مردان غیور — شود آباد وطن، حق حق حق[1]

---

[1] دیوان بہار، ج اول ص ۵۳۱-۳۰-۵۲۹

جدید ایران کے وطن پرست شاعروں میں عارف قزوینی کا نام بڑے احترام سے لیا جاتا ہے، اس آتش نوا شاعر نے اپنی گیتوں، غزلوں اور نظموں میں مادر وطن کی عظمت کے راگ الاپے ہیں اور اپنے ہموطنوں کے دلوں میں وطن پرستی کی آگ بھڑکائی ہے، عارف کی اکثر نظمیں اپنے وطن کی دیرینہ عظمت اور درخشاں ماضی کی یاد دلاتی ہیں، ایک نظم "فارسی گو" میں اہل وطن کو فردوسی اور سعدی کی محبوب زبان فارسی کو اختیار کرنے کی پرجوش تلقین کی ہے، اسی طرح ایک غزل "آذربائیجان" میں ترکی زبان اور ترکوں سے بیزاری کا اظہار کیا ہے، "عشق آذر آبادگان" میں بھی اسی قسم کے جذبات کا اظہار پایا جاتا ہے، ایک غزل "یاد وطن" استنبول میں کہی ہے، یہ ایران آنے پر ایک کنسرٹ میں گائی گئی تھی، غزل سوز و گداز اور وطن پرستی کی بڑی اچھی مثال ہے:

یاد وطن

ہر وقت ز آشیانۂ خود یاد میکنم	نفرین بجا نوادۂ صیاد میکنم
یا در غم اسارت جاں میدہم بباد	یا جانِ خویش از قفس آزاد میکنم
شاد از فغانِ من دل صیاد و من بدین	دل خوش کہ یکدلی بجہاں شاد میکنم
جاں میکنم چو کوہکن از تیشۂ خیال	بدبختی از برای خود ایجاد میکنم
من بے خبر ز خانۂ خود چون سرخری	بہر دری کہ مملکت آباد میکنم
شاید رسد بگوش معارف صدای من	زان است عارف اینہمہ فریاد میکنم[۱]

عارف کی مقبولیت کا راز اس کے پرجوش خلوص اور جذبۂ وطن پرستی میں مضمر ہے، وہ اپنی غزلیں اور تصنیفیں (گیت) مجلسوں اور کنسرٹوں میں گا کر سناتا تھا، اور

---

[۱] سخنوران ایران در عصر حاضر: ڈاکٹر اسحٰق ص ۱۹۵

سننے والوں کی آنکھوں سے متواتر آنسو بہا کرتے تھے، ایک غزل کے دو شعر سنیے جو خلوص اور جوش کی بہترین مثال ہیں:

خانہ ای کو شود از دست اجانب آباد　　ز اشک ویراں کنمش آں خانہ کہ بیت الحزن است

جامہ ای کو نشود غرقہ بخوں بہر وطن　　بدر آں جامہ کہ ننگ تن و کم از کفن است[۱]

ابراہیم پور داؤد بھی ان وطن پرست شاعروں میں سے ہے جنھوں نے ایران کی عظمت رفتہ کے گیت گائے ہیں، اس کی نظمیں وطن پرستی کے جذبات کی بڑی اچھی عکاسی کرتی ہیں، ایک نظم "ایرانیاں ایرانیاں" میں اہل وطن کو وطن کی گذشتہ عظمت یاد دلاتی ہے، اور انھیں غیر ملکی استبداد کے خلاف شمشیر بکف ہونے کا مشورہ دیا ہے، چند اشعار ملاحظہ ہوں:

سالی شد از جنگ جہاں، ایرانیاں ایرانیاں　　نا بردہ ما سوی از اں، ایرانیاں ایرانیاں

مہر وطن افسانہ شد، گلزار ما ویرانہ شد　　شد خوار خاک باستاں، ایرانیاں ایرانیاں

مستی و سستی تا بکی، خواری و پستی تا بکی　　تا کی روا آہ و فغاں، ایرانیاں ایرانیاں

ایں خاک، اندر باستاں، آزاد بودہ او جواں　　از زور بازوی یلاں، ایرانیاں ایرانیاں

تخت کی و جمشید را ہم پرچم خورشید را　　دارید، تا دارید جاں، ایرانیاں ایرانیاں

اہریمنانِ بدکنش دیو و ددانِ بد منش　　بگرفتہ از ما خاناں، ایرانیاں ایرانیاں

شمشیر باید آختن سوی عدو بتاختن　　راند از وطن بیگانگاں، ایرانیاں ایرانیاں[۲]

علی اکبر دہخدا کا شمار اگرچہ باقاعدہ وطن پرست شاعروں میں نہیں ہوتا تاہم اس کی بعض نظمیں وطن پرستی کے جذبات سے مملو نظر آتی ہیں، مندرجۂ ذیل قطعہ میں وطن پرستی کے جذبات کو بڑی لطافت سے پیش کیا ہے:

---

[۱] Post Revolution Persian verse　[۲] سخنوران ایران: ص ۶:

وطن پرستی

هنوزم ز خردی بخاطر در است | که در لانۂ ماکیاں برده دست
بمنقارم آنسان بسختی گزید | که اشکم چو خون از رگ آندم جهید
پدر خنده بر گریه ام زد که: "هاں! | وطن داری آموز از ماکیاں"[1]

ایک اور قطعے میں سرزمین وطن کی ناقابل فراموش قربانیوں کا اعادہ بڑے موثر انداز میں کیا ہے،

وطن

مزن سرسری پا بدیں خاک ودشت | کہ بس سر شد از دست در ہر بدست[2]
نہ دجلہ بجز دنیلگوں می رود | کز اربل[3] در آن سیل خوں می رود
نہ رودیست جیحوں وگر خود یکیست | کہ با خونِ گردان ایران لمی است[4]

طرز جدید میں دہخدا نے ایک قطعہ لکھا ہے جس میں نئی پود کے سامنے وطن کی بے بہا قربانیوں کا ذکر کیا ہے، بعض بند یہ ہیں:

قطعۂ وطنی

ای مرغ سحر چو این شب تار | بگذاشت ز سر سیاہ کاری
وز نفخۂ روح بخش اسحار | رفت از سر خفتگاں خماری
بکشود گرہ ز زلف زرتار | محبوبۂ نیلگوں عماری
یزداں بکمال شد نمودار | واہرمن زشتخو حصاری

یاد آر، زشمع مردہ یاد آر

---

[1] مجموعۂ اشعار: دہخدا: ص ۱۱۹ [2] بالشت [3] ایک مشہور مستحکم قلعہ اور شہر، موصل کے اضلاع میں [4] دہخدا: ص ۱۲۰

(۲)

چون باغ شود دوباره خرم | ای بلبل مستمند مسکیں
وز سنبل و سوری[1] و سپرغم[2] | آفاق نگار خانۂ چیں
گل سرخ و برخ عرق ز شبنم | تو داده ز کف قرار و تمکیں
زآں نوگل پیش رس که درغم | ما داده بنور شوق تسکیں

از سردی دی فسردہ یاد آر

(۳)

چوں گشت زنو زمانہ آباد | ای کودک دورۂ طلائی
وز طاعت بندگان خود شاد | بگرفت ز سر خدا خدائی
نہ رسم ارم نہ اسم شداد | گل بست دہان ژاژ خائی
زانکس کہ ز نوک تیغ جلاد | ما خوذ بجرم حق ستائی

پیمانۂ وصل خوردہ یاد آر[3]

---

[1] سرخ گلاب [2] گل ناز بو، ریحان [3] سخنوران ایران: ص ۹۰

مولانا حالی کی فارسی نثر

از جناب بشیر الحق صاحب دیسنوی

مولانا حالی نے اپنی خود نوشت میں لکھا ہے کہ :

"اردو کے علاوہ فارسی میں کسی قدر زیادہ اور عربی میں کم مری نظم و نثر موجود ہے، جو ہنوز شائع نہیں ہوئی، جب سے ان دونوں زبانوں کا رواج ہندوستان میں کم ہونے لگا ہے اسی وقت سے ان کی طرف توجہ نہیں رہی۔"

نثاران زبانِ اردو میں مولانا حالی کا شمار صاحب طرز ادیبوں میں ہے، اپنے معاصرین سرسید احمد خاں، ڈپٹی نذیر احمد، مولانا محمد حسین آزاد، اور مولانا شبلی میں مولانا کی عظمت اور بلند پائیگی مسلم ہے، مسدس کا دیباچہ، حیات سعدی، یادگار غالب، مقدمۂ شعر و شاعری اور حیات جاوید مولانا کی اردو نثر کے بہترین کارنامے ہیں، جن سے ہندستان کا علم دوست طبقہ اچھی طرح واقف ہے،

مولانا کی فارسی نثر کے نمونے چند سال ہوئے منظر عام پر آئے تھے۔ ۱۳۳۲ھ میں "ضمیمۂ اردو کلیات نظم حالی مشتملبر نظم و نثر فارسی و عربی" شائع ہوا تھا، جو ابتدائے سن تمیز سے ۱۳۲۰ھ تک مختلف اوقات میں مولانا نے لکھا تھا۔ اس ضمیمۂ اردو کلیات حالی کی فہرست مضامین کے دیکھنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ علاوہ نظم فارسی - رباعیات۔ قصائد و قطعات وغیرہ۔ ترجیع بند۔ ترکیب بند۔ قطعات تاریخ و مختلف مادہ ہائے تاریخ۔ نظم عربی، نثر عربی کے اس ضمیمہ میں نثر فارسی کے نمونے بھی ہیں۔

۱۸۹۸ء میں سرسید علیہ الرحمہ کے انتقال پر مولانا نے جو ترکیب بند فارسی میں لکھا تھا، وہ آپ اپنی نظیر ہے، زور کلام کا اندازہ صرف اس ایک بند سے ظاہر ہے، جو درج ذیل ہے:

می تواں در فضل و دانش شہرۂ دوراں شدن — در فصاحت ہم چو سحباں در خرد لقماں شدن

می تواں در جاہ و ثروت گوئے از قاروں بُرد — می تواں در زہد و طاعت غیرت صنعاں شدن

می تواں در ملک و دولت خسرو پرویز گشت — می تواں در زور و طاقت رستم دستاں شدن

می تواں قطب زماں شد می تواں شد غوث وقت — ہر چہ خواہی می توانی شد بجز انساں شدن

چیست انسانی؟ تپیدن از تپ ہمسایگاں — از سموم نجد در باغ عدن بریاں شدن

خوار دیدن خویش را از خواری ابنائے جنس — در شبستاں تنگ دل از محنت زنداں شدن

آتش قحطے کہ در کنعاں بسوزد باغ و کشت — بر فراز تخت مصر از تاب آں بریاں شدن

زیستن در فکر قوم و مردن اندر بند قوم — گر توانی می توانی سید احمد خاں شدن

می تواں مقبول عالم گشت اما ہمچو شیخ — ہر سو و خلق مرد و در جہاں نتواں شدن

مولانا نے حکیم ناصر خسرو علوی بلخی کے فارسی سفرنامہ کو مرتب کرکے ۱۸۸۲ء میں دہلی سے شائع کیا تھا، تو اس کے ساتھ حکیم ناصر خسرو کی سیرت بھی فارسی نثر میں لکھ کر شامل کر دی تھی، یہ سیرت سفرنامہ کے پہلے ۳۲ صفحوں میں درج ہے، اس سیرت اور . . . . . دوسری فارسی نثر کے دیکھنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ مولانا کو فارسی نثر پر بھی پوری قدرت تھی اور بہت ہی شگفتہ اور سلیس فارسی نثر لکھتے تھے، ۱۸۸۲ء کے پہلے ہی سے مولانا اینگلو عربک اسکول دہلی میں السنۂ مشرقیہ کے مدرس اول تھے، اسی زمانہ میں اس سفرنامہ کا ایک قلمی نسخہ مولانا کو نواب ضیاء الدین خاں صاحب نیر درخشاں کے کتب خانے سے دستیاب ہوا تھا، جہاں سے فرانس کے مشہور مصنف چارلس شیفر نے اس کا ترجمہ فرانسیسی زبان میں شائع کیا تھا، یہ قلمی نسخہ اصل میں

اکبر بادشاہ کے رضاعی بھائی مرزا عزیز کے کتب خانے کا تھا،

اس سفرنامے کا اردو ترجمہ مترجمہ مولوی عبدالرزاق کانپوری، مصنف البرامکہ و نظام الملک طوسی وغیرہ ۱۹۴۱ء میں انجمن ترقی اردو (ہند) کی طرف سے شائع ہوچکا ہے، مولانا کی فارسی نثر سے غالباً بہت کم لوگوں کو واقفیت ہوگی، اس لیے مناسب معلوم ہوا کہ اس کا نمونہ اہل علم کے سامنے پیش کر دیا جائے، یہ سیرت بہت طویل ہے، اس لیے اس کا صرف ابتدائی حصہ شائع کیا جاتا ہے،

(۱) سیرت حکیم ناصر خسرو - صاحب سفرنامہ

رقم زدہ کلک گہر سلک جناب مولوی خواجہ الطاف حسین صاحب انصاری پانی پتی مقیم دہلی متخلص بہ حالی سلمہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم نحمدہ و نصلی علی نبیہ الکریم

صاحب ایں سفرنامہ حکیم ابوالمعین ناصر بن خسرو علوی از شعرائے قدیم خطۂ خراسان است کہ بعلاوہ شاعری در علم و حکمت و فضل و دانش شہرۂ روزگار بودہ، مورخان و تذکرہ نگاران در شرح احوالش راہ تحقیق ناسپردہ و سرہ از ناسرہ باز ندانستہ پردہ ہائے تو بر تو بر چہرۂ مقصود فرو ہشتہ اند واگر ایں سفرنامہ و پارۂ از دیوان اشعارش بدست نیفتادے چارۂ نبود از آنکہ ما نیز بدنبال ایشاں دویم و راہ از بیراہہ باز نشناسیم۔

چنداں کہ دریں قضیہ غور کردہ می شود چناں بخاطر میرسد کہ ہیچ کس از معاصران حکیم مزبور بہ تحریر حال وے نہ پرداختہ و سالہائے فراواں وقائع زندگانی او نانوشتہ ماند، باعث برایں بے اعتنائیہا آں تواند بود کہ فقہائے آں زماں از شیعہ و سنیہ چنانکہ عنقریب ذکر کردہ شود او را از فرقۂ اسمٰعیلیہ[1] گماں می کردند و اسمٰعیلیاں را بہ لقب ملاحدہ و باطنیہ ملقب

[1] اسمٰعیلیہ طائفہ ایست از امامیہ کہ اسمٰعیل بن امام جعفر صادق را بعد آنجناب امام برحق دانند و گویند امام جعفر صادق

می داشتند پس غالب آنست کہ تا زمان در از احدی از فریقین بسبب تنافری از تعصب[۱] خیزد بہ نگارش ترجمہ حکیم موصوف میل نکردہ باشد۔ اما چون در قرون لاحقہ دیوان اشعار[۲] و دیگر تصانیفش در اطراف ممالک انتشار یافت و معتقدان او از حوالی کوہستان بدخشان[۳] کہ مرقد حکیم در آنجا است فوج فوج ظاہر شدند آنوقت بود کہ ارباب سیر بتفحص اخبار و آثارش پرداختند۔ لاکن ہر رطب و یا بسی کہ یافتند یا از افواہ عامۂ ناس شنیدند بے تامل حوالۂ قلم نمودند و افسانہای کہ معتقدان وے از قبل خود تراشیدہ بر حکیم بستہ بودند آنرا از افادات[۴] حکیم دانستہ بی آنکہ بر مصنفات وی عرض کنند و صواب از خطا باز شناسند بنقل و روایتش مبادرت کردند و ازیں جہت اختلاف[۵] عظیم در ترجمۂ حکیم سابق الوصف راہ یافتہ و پی بسترکا[۶] بردن بغایت مشکل افتادہ۔ اگرچہ دریں روز ہا چارلس شیفر نام یکے از افاضل اروپا[۷] احوال ناصر خسرو را در لغت فرانسہ کلیۃً نمی تواں گفت کہ چہ قدر از عہدۂ تحقیق بیروں آمدہ و تا کجا داد تنقید[۸] دادہ است بناءً علی ذالک در ذکر احوالش از مقالات قوم بر ہماں قدر کہ معقول و قابل جزم است اکتفا خواہد رفت[۹] و باقی آنچہ از کلام خودش میتواں استنباط کرد نوشتہ خواہد شد۔

سیرت کے مندرجۂ بالا نمونے کے علاوہ مولانا کی فارسی کے کچھ اور نمونے ذیل میں درج ہیں:

(۲) ترجمہ بعضے از مقالات حکمائے اروپا از انگلیسی در پارسی

(۱) خود پسنداں راکہ ہیچگاہ جز بہ ستایش خود حرف نمی زنند لب از گفتار نتواں بست،

---

[۱] (بقیہ حاشیہ ص ۴۷۲) امامت را بدو مفوض داشت و بابا در آسمٰعیل ہیچ زن و جاریہ ۱۲ انبازنہ ساخت، چنانکہ نبی صلعم با خدیجہؓ و علی با فاطمہ و نیز اسمٰعیل را خاتم الائمہ دانند و باشتش امام لاحق نکاز مدارند وگویند مدار امامت بر ہفت است مانند ہفت روز و ہفت آسمان و ہفت سیارہ ۱۲ [۱] حالی [۲] پیدا شود ۱۲ [۳] از جانب خود [۴] پردہ [۵] ممالک یورپ را معرب کردہ اروپا میگویند [۵] تنقید معنی نقادی [۶] یقین

(۲) نکوئی دیگران راستودن خود را و نکوئی آنہا شریک وانمودن است۔

(۳) یک سخنِ طیبت کہ بار بار بر زبان آید اصحاب را ملول سازد۔

(۴) کسے کہ پیش اصحاب غیر از سرگذشتِ خود سخن نمی گوید اگرچہ نفسِ خویش را فربہ می سازد ولاکن اصحاب را جز ملالت نمی افزاید۔

(۵) کسے کہ عقل ضعیف دارد راست گو نمی تواند شد۔

(۶) شرط دوستی دوست را بر عیب او مطلع گردانیدن است نہ از عیب خود آگاہ نمودن۔

(۷) کسانیکہ فریب ما خوردہ اند در چشم ما حقیر می نمایند، چنانکہ ما فریب دیگران خوردہ در چشم خود حقیر می نمائیم۔

(۸) کسے کہ از دولت و قناعت و وسیلت ہیچ ندارد از سہ رفیق دمساز محروم است۔

(۹) کسے کہ بر خطاے دیگران نمی بخشاید رخنہ در آن پُل می اندازد کہ خود او را از آن عبور می باید کرد، چہ ہیچکس از خطا معصوم نیست۔

(۱۰) عہد پیری بشایستہ ترین وجہے بسر بردن جز خاصان را میسر نیست۔

(۱۱) عیبے کہ نتوانی از خود دور کنی در چشم تو جز ہنر ننماید

(۱۲) ہر داعیہ کہ نفس در خاطر مردم برمی انگیزد آخر در وقتے از اوقات فرو می نشیند اما داعیۂ عجب و خود پسندی دائما ہمچنان متحرک می باشد

(۱۳) کسانیکہ استخفاف مال و دولت می کنند بسیار اند اما کسیکہ ترک مال و دولت بگوید حکم عنقا دارد۔

(۱۴) پادشاہان و بزرگان را بہ صفاتے کہ ندارند ستایش کردن ایشان

را بگناہاں تحریص دادن ست ۔

(۱۵) ہیچ فریب بدتر ازآں نیست کہ کسے راامید وار کردہ باز ناامید گردانی ۔

(۳) ترجمہ وتہذیب بعضے از مضامین نفیسۂ محاسن الاخلاق

مرتبۂ جناب خان بہادر شمس العلما، مولوی ذکاء اللہ مرحوم از اردو در پارسی حالیۂ ایران

(۱) شجاعت

کسانے کہ بحکم حرص وحبّ جاہ خود را در مہالک و مخاطر افگنند بہ شجاعت بہ جوانمردی موصوف نتواں کرد ۔ مانند آنکہ در کوہستاں سفر دور و دراز از بہرآں اختیار کنند کہ بر معدنیات دست یابند ۔ یا ملل غیر متمدن راکہ تاب مقاومت با اسلحہ جہاں سوز ایشان ندارند حلقۂ اطاعت در گوش وطوق غلامی در گردن اندازند ۔ ہر آئینہ ایشان را بجاے آنکہ شجاع وبہادر نام نہند، رہزن وقزاق خواندن اولیٰ ترست ۔ چہ شجاع بحقیقت آنکس تواند بود کہ محض نفع خلایق انواع محن ومشاق بر نفس خود گوارا کند وجان عزیز را در مواقع خوف وخطر اندازد ۔ ہمیں نوع جوانمرداں بودہ اند کہ مجسمہاے ایشان در صنم خانہ ہا نہادہ اند وعبادتخانہ ہا بنام ایشان طرح افگندہ اند وتماثیل آنہا را قابل پرستش اعتقاد نمودہ ۔

(۲) تعلیم

استاد باید ہرگاہ بہ تعلیم مبتدیاں پردازد از پایۂ خویش کہ در علم وفضل داشتہ باشد تنزل نماید، چنانکہ پہلوانے زورمند چوں قواعد کشتی بہ شاگردان خردسال بیاموزد سرپنجگی وزورآوری را یکسو نہادہ از پایۂ خود آنچناں فرود آید کہ شاگرداں پندارند یکے از ہمسران ایشان بہ ایشان بازی می کند ۔ با معلمان کہ ہنگام درس این اصل را

مطمح نظر نمیدارند و از منزلت علم خود تنزل نانمودہ سخنان بالاتر از فہم متعلمان افادہ می نمایند در غالب احوال سعی ایشاں رائیگاں میرود و نفعے از درس ایشان بمتعلمان نمی رسد، چنانکہ غذاے نا ملائم طبع پیش از آنکہ جزو بدن تواند شد غثیاں آوردہ از معدہ برمی آید۔ ہمچناں درس استاد کہ بہ فہم شاگرداں مناسبت نہ دارد بہ ذہن و حافظۂ ایشاں در نمی سازد

(۳) دوستی

کسے کہ بدوستیِ دوستاں ضرورت ندارد، ہمانا انسان نیست بلکہ حیوان است یا فرشتہ چنانکہ سخت ترین آلام جسمانی آنست کہ جاندار را دم خفہ کنند ہمچنیں سخت ترین آلام روحانی آنست کہ آدمی راکس دوست نباشد۔ ہر کس پیش دوستاں احوال خود از شادی و غم بیاں می کنند گویا شادی خود را دوچند می سازد و از غم خود نیمے زائل میکند آرے آنکہ از دوستی دوستاں محروم است بحقیقت یکہ و تنہاست اگرچہ خلقے بشیار بگرد او جمع آمدہ باشد، چنانکہ گفتہ اند اگر تمامی عالم از دست رود و بعوض آں یک دوست صادق میسر آید ارزان است، ولاکن بر کثرتِ دوستاں مغرور نباید بود کہ عامۂ دوستاں بر مثال برگ درختاں اند۔

(۴) خشم بدتر از دیوانگی است

کسانیکہ خشم را بہ دیوانگی تعبیر میکنند ہمانا از حقیقت ہر دو بے خبر بودہ اند چہ دیوانگی از ناخوشی دماغ است کہ عقل را از دماغ زائل کند و کار بد انجا رسد کہ جملہ تکلیفات از و ساقط گردد و ہیچ جرمے کہ مرتکب آں شود سزاوار تعزیر نباشد و ہر خطاے کہ از و صدور یابد او را معذور شمرند و معاف دارند، بخلاف خشم کہ از فرط حماقت و استکبار بر عقل و دانش مردم غالب آید بسا اوقات بانگیزہ دیگر صادر شود و باشد کہ جذبۂ خشم مضروب و مقتول گرداند و باشد کہ بسزا و تعزیر رساند۔

مطبوعات جدیدہ

عمر فاروق اعظمؓ - تالیف ڈاکٹر محمد حسین ہیکل، ترجمہ حبیب اشعر صاحب، لمبی تقطیع، کاغذ کتابت و طباعت عمدہ، صفحات ۶۵، مجلد مع رنگین گردپوش، قیمت: عنـ ، پتہ: مکتبۂ جدید (میکلوڈ روڈ) لاہور۔

حضرت فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو ان کے گوناگوں عظیم الشان کارناموں کی وجہ سے خلفائے ثلاثہ کے مقابلہ میں ایک خاص امتیاز حاصل ہے اس لئے جب مولانا شبلی کو ناموران اسلام کے حالات لکھنے کا خیال پیدا ہوا تو خلفاء میں ان کی نظر حضرت عمر فاروقؓ پر پڑی اور انھوں نے آپ کے حالات میں الفاروق لکھی جس کی نظیر اردو کیا عربی میں بھی نہیں ہے لیکن کسی موضوع پر کوئی کتاب حرف آخر نہیں ہوتی چنانچہ مصر کے نامور اہل قلم ڈاکٹر محمد حسین ہیکل مرحوم نے جو سیرت و سوانح پر کئی محققانہ کتابوں کے مصنف ہیں حضرت عمرؓ کے حالات میں یہ مبسوط کتاب لکھی جو ہر پہلو سے تو جامع نہیں ہے مگر مجموعی اعتبار سے بڑی فاضلانہ ہے، یہ کتاب تقریباً ۲۶ ابواب پر مشتمل ہے ان میں حضرت عمرؓ کے زمانۂ جاہلیت کے حالات، قبول اسلام کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رفاقت، غزوات کی شرکت، اہم مسائل میں مشیر کار، اور عہد صدیقی میں حضرت ابوبکرؓ کے دست و بازو اور مخلص رفیق کی حیثیت سے جو غیر معمولی خدمات انجام دی ہیں، ان سب کی تفصیل ہے، پھر عہد فاروقی کی فتوحات، عام اجتماعی زندگی، طریقۂ حکومت اور آخر میں اجتہاد و شہادت پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے جن سے فاروق اعظمؓ کی غیر معمولی قابلیت، صلاحیت، حسن انتظام، مثالی عدل و انصاف، رعایا پروری اور پرشکوہ دور حکومت

کا پورا مرقع سامنے آجاتا ہے، لیکن مصنف کے بعض خیالات میں اختلاف کی گنجایش ہے، بعض مباحث میں غیر ضروری اطناب سے کام لیا گیا ہے، ترجمہ سلیس اور شگفتہ ہے، اور مترجم نے بڑی حد تک مصنف کا زور قائم رکھنے کی کوشش کی ہے، مگر مصنف صحافی ہیں اس لیے ان کا انداز بیان کہیں کہیں علمی و تحقیقی مباحث کے شایان شان نہیں، تاہم کتاب مجموعی حیثیت سے محققانہ اور مصنف کی بالغ نظری کا نمونہ ہے۔ اس کتاب کے ترجمہ سے اردو میں ایک اچھی کتاب کا اضافہ ہوا۔

سکھ مسلم تاریخ حقیقت کے آئینہ میں۔ از جناب ابو الامان امرتسری، متوسط تقطیع، کاغذ، کتابت و طباعت بہتر، صفحات ۲۴۲، مجلد مع گرد پوش، قیمت ۸ روپے، پتہ: ادارۂ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ، لاہور۔

انگریزوں نے اپنے زمانہ میں ہندوستان کی تاریخ پر جو کتابیں لکھیں ان میں سیاسی مصالح کی بنا پر عمداً واقعات کو غلط شکل میں پیش کیا گیا ہے، پھر یہی طریقہ دوسرے فرقوں میں بھی رائج ہو گیا، چنانچہ سکھوں نے اپنی جو تاریخیں لکھیں ان میں بھی انگریزوں کی تقلید میں مسلمانوں اور مسلمان حکمرانوں کی بڑی غلط تصویر پیش کی، ان پر وہ تین بڑے الزام لگاتے ہیں، ایک یہ کہ جہانگیر نے گرو ارجن کو محض مذہبی تعصب کی بنا پر بے قصور قتل کرایا، دوسرے اورنگ زیب نے سکھوں کے نویں گرو تیغ بہادر کو دہلی بلایا اور مسلمان نہ ہونے کے جرم میں قتل کرایا، تیسرے صوبہ سرہند کے حکم سے گرو گوبند سنگھ جی کے دو شیر خوار اور معصوم بچے اس جرم میں زندہ دیوار میں چنوا دیے گئے کہ وہ گرو صاحب کے لڑکے تھے اور اسلام قبول کرنے سے انکار کرتے تھے، لائق مصنف نے اس کتاب میں سکھ تاریخ اور حقایق کی روشنی میں بڑی تفصیل کے ساتھ ان الزاموں کا جائزہ لیا ہے، اور پوری تحقیق و تنقید سے یہ دکھایا ہے کہ ان الزاموں کی کوئی حقیقت نہیں اور وہ ایک زمانہ دراز کے بعض مسلمانوں کو بدنام کرنے کے لیے گڑھے گئے تھے، فاضل مصنف نے

جا بجا سکھ مورخین کے تضاد بیان کو بھی نمایاں کیا ہے، اس زمانہ میں جبکہ ہم غلامی کے دور سے آزاد ہو چکے ہیں، ایسی کتابوں کی بڑی ضرورت ہے جس سے گذشتہ غلط فہمیاں دور ہوں اور آپس میں اتحاد و اتفاق پیدا ہو، اس نقطۂ نظر سے یہ کتاب اہم ہے اور سکھوں اور مسلمانوں کے لیے خصوصیت کے ساتھ اس کی زیادہ ضرورت ہے۔

شرح دیوان غالب ۔ مرتبہ پروفیسر یوسف سلیم صاحب چشتی، چھوٹی تقطیع، کاغذ کتابت وطباعت اچھی، صفحات ۹۵۵ مجلد مع گرد پوش، قیمت: مشہ، پتہ عشرت پبلشنگ ہاؤس ہسپتال روڈ لاہور۔

دیوان غالب کی متعدد شرحیں لکھی جا چکی ہیں، یہ نئی شرح پروفیسر یوسف سلیم چشتی کی ہے جو شارح کے مبسوط مقدمہ کے ساتھ شائع ہوئی ہے، یہ مقدمہ بڑا پرمغز اور بجائے خود ایک کتاب کی حیثیت رکھتا ہے، اس میں غالب کے سوانح حیات، تصنیفات، ان کے عہد کے سیاسی اور تمدنی حالات، ان کے فن شعر، فلسفہ، تصوف، وحدت الوجود، خصوصیات کلام اور اس کی شہرت اور مقبولیت کے اسباب پر روشنی ڈالی گئی ہے، اصل کتاب میں پورے کلام کی شرح ہے، اس کے مطالعہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ غالب پر مصنف کا مطالعہ وسیع اور اس موضوع سے متعلق بیشتر تحریریں ان کی نظر سے گذری ہیں، چنانچہ انھوں نے اس شرح میں بہت سی مفید اور قابل قدر چیزیں لکھی ہیں، شارح کے بعض خیالات اور شروح سے اختلاف کی گنجایش ہے، مگر ان کی تلاش و محنت قابل ستایش ہے، دیوان غالب کی شرحوں میں اس نئی شرح سے ایک اچھا اضافہ ہوا ہے۔

۱۸۵۷ء کا روزنامچہ ۔ مرتبہ جناب پروفیسر خلیق احمد نظامی تقطیع کلاں، کاغذ کتابت وطباعت عمدہ، صفحات ۲۱۲ مجلد مع گرد پوش، قیمت للعہ ۵۰ نئے پیسے۔

قیمت غیر مجلد تین روپے ۵۰ نئے پیسے، پتہ: ندوۃ المصنفین، اردو بازار، جامع مسجد، دہلی۔

انقلاب ۵۷ء کے متعلق بہت سی کتابیں اور متعدد روزنامچے لکھے گئے، اس روزنامچہ کے مصنف عبد اللطیف نے اس ہنگامہ کے متعلق چشم دید واقعات تحریر کیے ہیں، اس لیے اس کی حیثیت ایک تاریخی دستاویز کی ہے، اور وہ بعض حیثیتوں سے دوسرے روزنامچوں سے زیادہ اہمیت رکھتا ہے، جناب خلیق احمد نظامی نے اس کا اصل فارسی متن اور اردو ترجمہ، ایک مبسوط مقدمہ، فرہنگ، اور حواشی کے ساتھ بڑے سلیقہ سے مرتب کیا ہے، ترجمہ کی خوبی کے لیے مصنف کا نام پوری ضمانت ہے، اصل کتاب سے قطع نظر مصنف کا مقدمہ بجائے خود بڑا اہم ہے جو مستقل تصنیف کی حیثیت رکھتا ہے، اس روزنامچہ کی اشاعت سے غدر ۵۷ء کے متعلق ایک اہم تاریخی دستاویز کا اضافہ ہوا۔

معانی سخن ۔ مرتبہ جناب ڈاکٹر سید محی الدین قادری زور، چھوٹی تقطیع، کاغذ، کتابت وطباعت بہتر، صفحات ۱۱۲ مجلد، قیمت عہ نئے پیسے، پتہ: سب رس کتاب گھر، رفعت منزل خیریت آباد، حیدرآباد، دکن،

یہ اردو کے سب سے پہلے صاحب دیوان شاعر سلطان محمد قلی قطب شاہ معانی کے کلام کا انتخاب ہے جسے دکھنیات کے مشہور ماہر ڈاکٹر زور نے منتخب ومرتب کرکے اپنے مفید دیباچہ اور مقدمہ کے ساتھ شائع کیا ہے، دیباچہ میں دکن کی اردو شاعری کے مختلف ادوار کا جائزہ اور مقدمہ میں سلطان کے مختصر حالات، ذوق شعر وسخن اور خصوصیات کلام پر تبصرہ کیا گیا ہے، اس انتخاب سے اندازہ ہوتا ہے کہ معانی شاعری کا نہایت بلند مذاق اور ہر صنف سخن پر پوری قدرت رکھتا تھا، اس دور کے بہت سے الفاظ آج کل کے لیے ناقابل فہم ہیں، اس لیے لائق مرتب نے آخر میں غیر مانوس الفاظ کی فرہنگ بھی دیدی ہے،

' ض '

سلسلہ تابعین و تبع تابعین رض

اہل کتاب صحابہ و تابعین رض

شروع میں عرب کے یہود و نصاریٰ کی قدیم تاریخ اور ان کے تمدنی و سیاسی اثرات اور اُن کی دینی و اخلاقی حالت کی تفصیل اور اس کے بعد حروفِ تہجی کے اعتبار سے (۹۳) اہل کتاب صحابہ اور تابعین اور اُن کے بعد صحابیات اور تابعات کا تذکرہ قلم بند کیا گیا ہے، مرتبہ مولوی حافظ مجیب اللہ صاحب ندوی

ضخامت ۲۶۵ صفحے قیمت: للعہ

تابعین رض

اس میں حضرت عمر بن عبدالعزیز رض، حسن بصری رح، اویس قرنی، امام زین العابدین رض، سعید بن مسیب، محمد بن سیرین ابن شہاب زہری، اور قاضی شریح وغیرہ ۹۶ اکابر تابعین رضوان اللہ علیہم اجمعین کے سوانح اُن کے علمی، مذہبی، اخلاقی، اور علمی مجاہدات اور کارناموں کی تفصیل ہے، مرتبہ شاہ معین الدین احمد ندوی۔

طبع دوم ضخامت ۵۵۶ صفحے قیمت ؎

تبع تابعین رض

(حصہ اول)

علم و عمل اور مذہب و اخلاق میں جس طرح صحابہ کرام کے جانشین اور تربیت یافتہ تابعین عظام تھے، اور صحابہ کرام کے بعد انہی کی زندگی ملتِ اسلامیہ کے لئے نمونۂ عمل بنی، بالکل اسی طرح تابعین کرام کے جانشین اور اُن کے فیض یافتہ تبع تابعین تھے، سیر الصحابہ کے سلسلہ کی تکمیل کے بعد دار المصنفین تابعین کے نام سے تابعین کے مقدس گروہ کے حالات کا مرقع پیش کر چکا ہے، اب اُس نے اُن کے بعد کے مقدس آئمہ بزرگوں اور ائمہ دین کا مرقع تیار کرایا ہے، اس کے دو حصے ہیں، پہلے حصہ میں امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کے جلیل القدر تلامذہ اور اُن کے فقہی مسلک کے داعی و علمبردار امام ابو یوسف، امام محمد شیبانی، امام زفر کے علاوہ امام اوزاعی، ابن جریج، یحییٰ بن آدم اور فضیل بن عیاض وغیرہ کے سوانح اور اُن کے علمی، مذہبی، اخلاقی کارناموں اور فقہی اجتہادات کی تفصیل بیان کی گئی ہے، مرتبہ مولانا حافظ مجیب اللہ صاحب ندوی حصہ اول ضخامت صفحے

قیمت:

مولانا سید سلیمان ندوی رحمۃ اللہ علیہ کی دو کتابیں

خطباتِ مدراس

یہ وہی خطبات ہیں جو سید صاحب مرحوم نے ۱۹۲۵ء میں مدراس میں سیرۃ نبوی کے مختلف پہلوؤں پر دیئے تھے، یہ اپنے معلومات کی وسعت، مباحث کی ندرت اور افادہ کے لحاظ سے سیرۃ کی ضخیم کتابوں پر بھاری اور سیرۃ کے مقررین کے لئے بہت کارآمد ہیں، دارالمصنفین نے اس کا نیا اڈیشن بڑے اہتمام و نفاست سے تیار کرایا ہے ضخامت: ۱۸۲ صفحے، قیمت ے ر

رحمتِ عالم

مولانا سید سلیمان ندوی ؒ نے رحمتِ عالم کے نام سے سیرۃ پر نہایت سلیس اور عام فہم زبان میں ایک چھوٹا سا رسالہ لکھا تھا جو بہت مشہور و مقبول ہو[ا] بعض مدارس کے نصاب تعلیم میں بھی شامل کر لیا [گیا] اس رسالہ کو مطبع معارف نے نہایت اہتمام سے چھاپا ہے، یہ رسالہ پاکستان میں مکتبۃ الشرق آرام [باغ] کراچی سے بھی مل سکتا ہے ضخامت: ۱۲۰ صفحے قیمت [illegible]

(دارالمصنفین کی نئی کتاب)

ہندوستان کے عہدِ وسطیٰ کی ایک ایک جھلک

یہ تیموری عہد سے پہلے کے مسلمان حکمرانوں کے دور کی سیاسی، تمدنی، اور معاشرتی تاریخ [ہے] اس میں اس عہد کے ہندو مسلمان مورخین کی کتابوں اور مضامین کے وہ تمام اقتباسات جمع [کئے] گئے ہیں جن سے اس عہد کے سیاسی، اقتصادی، تجارتی، تمدنی اور معاشرتی حالات معلوم ہوتے ہیں پھر مسلمانوں کی تاریخ کے روشن پہلو ہندو مورخوں کی زبان سے اور ہندوؤں کے علمی کارنامے [مسلمان] مورخوں کے قلم سے نقل کئے گئے ہیں جس کو مربوط طور پر پہلی مرتبہ اردو میں پیش کیا گیا ہے۔

ضخامت :- ۵۰۶ صفحے قیمت: ھشہ ر

مرتبہ سید صباح الدین عبدالرحمن ایم اے علیگ